المكتبة الصوفية

الحضور الصوفي

في الأندلس والمغرب

إلى حدود القرن السابع الهجري

دراسة تاريخية وقراءة تحليلية في مواقف ابن خمير السبتي من التصوف والمتصوفة

تأليف

الدكتور جمال علال البختي

الناشر

مكتبة الثقافة الدينية

المكتبة الصوفية

الحضور الصوفي

في الأندلس والمغرب

إلى حدود القرن السابع الهجري

دراسة تاريخية وقراءة تحليلية في مواقف ابن خمير السبتي من التصوف والمتصوفة

تأليف

الدكتور جمال علال البختي

الناشر

مكتبة الثقافة الدينية

الطبعة الأولى

١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م

الناشر
مكتبة الثقافة الدينية
٥٢٦ شارع بورسعيد / القاهرة
ت: ٥٩٢٢٦٢٠ - ٥٩٣٨٤١١ / فاكس: ٥٩٣٦٢٢٧
ص.ب ٢١ توزيع الظاهر - القاهرة
E-mail:alsakafa_alDinaya@hotmail.com

رقم الايداع	٢٠٠٥/٧٥٩٧
الترقيم الدولي I.S.B.N	977-342 - 286-0

مقدمـــــــــــة :

رغـــم اهتمام ثلة من الباحثين المعاصرين بالتصوف كتراث وفكر ومنحى سلوكي لفريق من أفرقة الإسلام الدينية والكلامية، إلا أن التصوف المغربي والبحث فيه لا يزال —في نظـــرنا— يعـــاني مـــن نقص واضح، و لا تزال الكثير من المخطوطات والأمهات الصـــوفية المغربـــية تنتظر من ينفض عنها غبار الإهمال والنسيان، كما لا يزال العمل النقدي لهذا الفكر والدراسات التحليلية له تشكو من ندرتها وقلة المقبلين عليها.

و لا شـــك أن الكثيرين —لخلفيات مذهبية وإيديولوجية— قد أوصدوا الباب في وجه مدارسة هذا الفكر والحفر عن معادنه، ووقفوا في وجه ذلك بدعوى أن التصوف في مجمله وتفاصيله يمثل جانب الشر في فكرنا الإسلامي، وبالتالي يلزم أن يكون عدوا وخصـــما لكـــل فكر ديني أو علمي يروم التصحيح ويسعى إلى إيقاع التطور وتحقيق النهوض.

ومع ما قد تحمله هذه المواقف من تحامل قد يفقد أصحابها الكثير من الموضوعية، وبغـــض النظر عن مدى صحة أو عدم صحة دعاوي الممانعين للاشتغال بهذا التراث، فـــإن الحـــياد العلمي والموضوعية الفكرية تقتضي من الباحثين ومن أصحاب المواقف والمذاهـــب أن يكونوا منصفين في تعاملهم مع رغم اهتمام ثلة من الباحثين المعاصرين بالتصـــوف كتراث وفكر ومنحى سلوكي لفريق من أفرقة الإسلام الدينية والكلامية، إلا أن التصوف المغربي والبحث فيه لا يزال —في نظرنا— يعاني من نقص واضح، و لا تـــزال الكـــثير من المخطوطات والأمهات الصوفية المغربية تنتظر من ينفض عنها غبار الإهمـــال والنســـيان، كما لا يزال العمل النقدي لهذا الفكر والدراسات التحليلية له تشكو من ندرتها وقلة المقبلين عليها.

و لا شـــك أن الكثيرين – لخلفيات مذهبية وإيديولوجية– قد أوصدوا الباب في وجه مدارسة هذا الفكر والحفر عن معادنه، ووقفوا في وجه ذلك بدعوى أن التصوف

في مجمله وتفاصيله يمثل جانب الشر في فكرنا الإسلامي، وبالتالي يلزم أن يكون عدوا وخصما لكل فكر ديني أو علمي يروم التصحيح ويسعى إلى إيقاع التطور وتحقيق النهوض.

ومع ما قد تحمله هذه المواقف من تحامل قد يفقد أصحابها الكثير من الموضوعية، وبغض النظر عن مدى صحة أو عدم صحة دعاوي المانعين للاشتغال بهذا التراث، فإن الحياد العلمي والموضوعية الفكرية تقتضي من الباحثين ومن أصحاب المواقف والمذاهب أن يكونوا منصفين في تعاملهم مع الركام الهائل من المؤلفات والمصنفات الصوفية التي خلفها لنا الأجداد لأسباب كثيرة أهمها:

أولا: أن التصوف والفكر المرتبط به درجات ومستويات وأنواع ومدارس، فمدرسة ابن عربي الحاتمي ليست نفس مدرسة ابن العربي المعافري أو مدرسة زروق، وأفكار عبد السلام بن مشيش ليست مستوحاة بالتأكيد من مشكاة المدرسة المسرية الأندلسية، والفكر الصوفي في الأندلس إجمالا يماثل نظيره المغربي في مستويات، لكنه يخالفه بل ويناقضه في مستويات واتجاهات أخرى –كما سيظهر هذا البحث ويجليه– ...وهكذا.

وثانيا: لأن القواعد العقلية تقتضي من الباحث التريث في إصدار أحكامه، ولا يمكن لأي كان مهما أوتي من حدة في النظر، وسداد في الرؤية أن يطلق الاتهامات ويصنف الأفكار والرجال والمدارس دونما رجوع إلى الأدبيات وإلى الكتب والدراسات المرتبطة بها، وقديما قيل: إن الحكم على الشيء فرع من تصوره.

لهذا كانت الموضوعية تقتضي اقتحام هذا التراث، ورفع الحجاب عن مكنوناته بغية رصد البنيات التي يتأسس عليها، ومحاولة فهم مغلقات خطابه عن طريق مقارنته بالرصيد الضخم الذي تضمه المكتبات المشرقية في هذا الحقل، وبوساطة النظر النقدي الذي يعطي للأحكام الصادرة في حق هذا الفكر وهذا التراث جانبا أساسيا من

الموضـــوعية، ويجعـــل المشتغل بذلك في منأى عن الوقوع في شراك التعميم والتغليط والمجازفـــة العلمـــية. كما يسمح له باكتساب الفوائد التي ضمتها المصنفات الصوفية المغربية في مجالات فلسفية وكلامية وأدبية وروحية.

في هذا الإطار وعملا ذاتيا بواجب ما نصحنا به نقدم هذا الكتاب الذي نسعى من خلالـــه إلى محاولة التأريخ لبداية التصوف المغربي والأندلسي ومتابعة تطوره في قرونه الأولى. هـــذه المهمة التي تبين لنا أن هناك قصورا كبيرا في الاضطلاع بها من خلال ما ســـجل مـــن نقـــص واضح في المؤلفات المتخصصة والمعتنية برصد ملامح ورجالات التصوف ومراكز الإشعاع الصوفية في مغرب هذه الحقبة.

كما أن من مهمة هذه الدراسة الإسهام في التعريف بتطور المدرسة الصوفية بسبتة المغربـــية خلال القرون الستة الهجرية الأولى، وهو عمل ندعي حيازة قصب السبق فيه باعتـــبار أن هذا المركز العلمي والحضاري –على ما ألف فيه من نواح تاريخية وعلمية وأدبية– لم ينل حظه من الدراسة الخاصة بالحياة الصوفية –على حد علمنا–. ومن هنا قمنا بتسليط الأضواء على التنوع الفكري والخصب العلمي الذي شهدته المدينة، هذا الخصـــب الذي انعكس على الجانب الصوفي فخرج بالمدينة مدارس متنوعة ومتباينة، وخلق صراعا دينيا كانت له نواح إيجابية تجلت في ظهور مؤلفات وكتب جدلية سعت إلى مناظرة الخصوم دفاعا عن ثوابت العقيدة وقواطع الدين.

وفي خضـــم العراك الثقافي والمذهبي الذي حفلت به هذه المدينة البوغازية سيظهر أحد المفكرين المغاربة العظام الذي طواه التاريخ المغربي في لفافة النسيان وهو ابن خمير السبتي (ت: 614هـ/1217م)؛ هذا المتكلم الضليع الذي أبينا إلا أن نخصص جانبا من هذا الكتاب لعرض وتحليل مواقفه من الفكر الصوفي عامة ومن المدارس الصوفية التي كانـــت منتشرة في بلاده وفي زمانه، كيف لا وهو أحد أكبر من تولى تشريح الظاهرة الصوفية في زمانه من خلال مؤلفه المفقود "الوصية".

وقد هيأ لنا هذا السبر فرصة مناسبة لاستخلاص جملة حقائق تاريخية وعلمية متعلقة بتاريخ الفكر الصوفي السبتي والمغربي عموما، كما ساعدنا هذا التأريخ وذلك التحليل لفكر ابن خمير على التعريف بفكر مدرسة صوفية مغربية نعتقد أنها أرست الأسس الأولى للمدرسة الصوفية المعتدلة، هذه المدرسة التي طبعت بميسمها في اتجاهات ورجالات لاحقين ممن سيتميزون في الصف الصوفي المغربي، وستكون لآرائهم ومؤلفاتهم السطوة والتأثير البالغين في تشكيل جانب من العقلية الدينية بالمغرب.

ومع ما قام به هذا العمل من تحليل في الجانب المتعلق بفكر ابن خمير واتجاهه الصوفي، إلا أن هدفنا من هذه المحاولة لم يكن بتاتا السعي إلى إصدار أحكام قيمة على الفكر الصوفي -الذي اشتغلنا عليه- وعلى معتنقيه، فتلك مهمة قد تكون لنا فرص لطارحتها في دراسات وأعمال لاحقة -بإذن الله-، ولكن الشاغل الأهم الذي سيطر علينا ونحن نحرر هذه الدراسة هو الكشف الأولي عن المراحل التأسيسية للفكر الصوفي المغربي، والتركيز على التعريف برجال أسهموا في تعزيز اختيارات صوفية معينة داخل المدرسة المغربية، كل هذا بأمل تيسير السبل أمام تحليل علمي رصين للخطاب الصوفي المغربي في مدارسه واتجاهاته المتنوعة.

و لا يسعني في نهاية هذه المقدمة إلا أن أهدي هذا المجهود إلى أستاذي العصامي الدكتور عبد المجيد الصغير الذي يعود إليه الفضل -بعد الله تعالى- في إنجازي لجملة أبحاث تتعلق بالفكرين الصوفي والعقدي المغربيين، كما أتقدم بعظيم تشكراتي إلى كل من ساعد على إنجاز وإتمام هذا العمل في مراحل جمع معلوماته أو كتابته أو طبعه، وأخص بالذكر الأستاذ مصطفى بنسباع الذي أضاف إلى جهوده في قراءة هذا البحث وتصويب الكثير من هناته جهده في الإشراف على طبعه وإخراجه بالشكل الذي هو عليه. والله ولي التوفيق.

د . جمال علال البختي   تطوان في: 2 يونيو سنة 2003م.

الفصل الأول :
التصوف الأندلسي المغربي

إن البحث في العوامل المؤثرة في نشأة الفكر الصوفي المغربي يدفع إلى استحضار مجموعة من العوامل والعناصر التي يتداخل فيها الديني مع الاجتماعي والسياسي والتاريخي، وأحيانا تشكل بعض هذه العناصر صورة متناقضة ومتباينة، ومع ذلك فإن استحضار كل هذه العوامل يبقى مطلبا ملحا تستلزمه مثل هذه الدراسة نظرا لتعقدها ووعورة طريق الحسم في ملابساتها والحكم على رجالها.

صحيح أن التصوف يبدو لصيقا بالدين إلا أن تشخيصا لهذه العلاقة يبقى بسيطا وسطحيا إذا وقع تجريد العوامل الدينية فيه عن الخلفيات الاجتماعية والثقافية وإذا تم إقصاء البعد السياسي عن مجال مدارسته، ولذلك كان من الضروري بحث الفكر الصوفي المغربي من خلال سياقه التاريخي والمجتمعي العام بقصد تلمس وتحديد سماته الأساسية ومعرفة مدى تأثيره على الفكر الديني المغربي.

ورغم أنه ليس من أهداف هذا العمل النبش في نشأة الحياة الروحية في الإسلام و لا الاهتمام بالظاهرة الصوفية من حيث عوامل الظهور والتطور، ومن حيث أسباب الرواج، لأن غايتنا من موضوع التصوف تسعى إلى دراسة جوانب أخرى فيه ستتبين من خلال الصفحات اللاحقة، إلا أنه تلزم الإشارة -مع ذلك- ولو بصورة عابرة إلى بعض هذه المواضيع من أجل مناقشة بعض النظريات الاستشراقية التي حفرت في الذاكرة الصوفية المغربية وأعلنت أن الماضي المغربي المتقدم عن مجيء الإسلام مارس تأثيره على العقلية المغربية ودفع البربر دفعا نحو اعتناق الآراء والمواقف والسلوكات الروحانية تأثرا بالعقائد الوثنية والمؤثرات البيئية التي كانت سائدة في هذه البلاد قبل الفتح الإسلامي. نعم لقد انطلقت جل الدراسات الاستشراقية من فرضيات مفتعلة

لتعليل الظاهرة الصوفية المغربية وانتشارها[1]، وادعت أن هذا التصوف إن هو إلا تعبير عن «القومية البربرية وعقليتها أو أحياء لمعتقدات الوثنية[2]. ومن هنا سعى هؤلاء الدارسون إلى إسقاط الحاضر على الماضي وتسجيل مجموعة من الاستنتاجات زعموا أنها قائمة على الدراسة الميدانية، ولكنها في الواقع كانت قائمة على خلفيات وأحكام مسبقة لا تعتنى بالخصوصيات والظرفيات التي أسست لهذا الفكر المغربي ولا يهمها إلا تكريس جملة من الانطباعات التي أملتها الأحقاد الصليبية أو المصالح الاستعمارية[3].

وقد تكفل بعض الباحثين بالرد عليهم وبمناقشة طروحاتهم[4]، حيث أبرز العروي -مثلا- عدم دقة دعاوي هؤلاء المستشرقين وأكد أن المناهج التي اعتمدوها في دراستهم للتصوف المغربي تعميمية ومتهافتة، كما ناقش الأدلة التي انبنت عليها أحكامهم. والخلاصة أن الفكر الاستشراقي رغم كونه كان سباقا للخوض في مثل هذه البحوث الدينية المحلية، إلا أن مناهجه لم تكن مجردة عن الهوى سالمة من الثغرات، بل الراجح أن تلك البحوث اعتورها الكثير من الهنات ووجهتها عدة خلفيات لا علمية.

---

1 - مقتدية في ذلك بالدراسات الاستشراقية التي اهتمت بالتصوف المشرقي والتي كان جولد تسيهر المتعصب رائد زملائه فيها.

2 - راجع: محمد مفتاح — الخطاب الصوفي، مقاربة وظيفية، ط: 1 مكتبة الرشاد 1997، ص: 25

3 - من هذه الدراسات مثل: **Alfred BEL- coup d'œil sur l'Islam en Berberie**
extrait de la revue de l'histoire des religions, Janvier - Février, n° 75 Paris, 1917, pp 53-124. et- histoire d'un saint musulman actuellement à Meknés. R.H.R n° 76, 1917. pp 262-280.et E. .Michaux Bellaire - Essai sur l'histoire des confréries, Hespéris 1921- N°1. 2 trimestre. pp 141-159

4 - منهم عبد الله العروي في كتابه **Les Origines Sociales et Culturelles du Nationalisme Marocain (1830-1912), Paris, 1967, pp 132-139.**

وحتى لا نرسل الكلام على عواهنه، وتجنبا لأي أحكام مسبقة ننتقل الآن لمتابعة بعض محطات تكون التصوف المغربي ورصد أهم تجلياته وخصوصياته في البيئتين المغربية والأندلسية. والبداية ستكون مع الأندلس.

1 – 1 – التصوف ببلاد الأندلس:

رغم أن الصوفية يرجعون نشأة مذهبهم إلى الإسلام وواقعهموأصوله، ويثبتون أنه مستمد من حياة الزهد والتقشف التي كان الرسول –عليه السلام– وبعض أصحابه ومن جاء بعدهم من التابعين يعيشونها، إلا أن الباحثين لم يختلفوا في شيء قدر ما اختلفوا في نشأة هذا التصوف والكشف عن أصوله ومصادره[5]، فربطه بعضهم بالرياضات الروحية للهنود. ونسبه البعض إلى الأصول الإيرانية القديمة، وذكر البعض أن جذوره تضرب في الديانة المسيحية أو اليهودية. والذي ينبغي تأكيده أنه رغم النشأة الإسلامية الخالصة لهذا الاتجاه والاختيار الديني، إلا أنه تأثر في تطوره ونشأته –مثل جل العلوم والفنون الأخرى– برواسب ثقافية قديمة ترتبط بالرهبنة المسيحية وبالأفلاطونية المحدثة رغم أن أصحابه والمنتمين إليه – بكل اتجاهاتهم ودرجات تعمقهم– كانوا يعلنون أنهم لم يخرجوا بآرائهم وأفكارهم وتأويلاتهم عن روح الدين الإسلامي وجوهره.

---

5 – راجع عن هذه الاختلافات مثلا: ابن خلدون – المقدمة، تح: علي عبد الواحد وافي، ط: دار النهضة القاهرة: 1401هـ: 1097/3. وما بعدها، وعمر فروخ – تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، ط: 2 دار العلم للملايين، بيروت: 1981، ص: 470 وما بعدها، والنشار ـ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، ط: دار المعارف، القاهرة: 1977.:21/3 وما بعدها، وجان سوفيلي ـ التصوف والمتصوفة، تر: عبد القادر قنيني، ط:دار إفريقيا، البيضاء/ بيروت، 1999، ص:7 وما بعدها.

ولعل التصوف الأندلسي يعكس بصورة صادقة هذا التطور الذي عرفه التصوف الإسلامي عامة، فقد بدأ زهدا بسيطا مال أصحابه إلى الانضباط الصارم بقواعد الشرع، ثم صار في بعض مراحله تصوفا مغرقا في الكشف سالكا طرق الفلاسفة الإشراقيين، معتمدا آراء المدرسة الأفلوطينية ومشبعا بالأفكار والاعتقادات الغنوصية والهرمسية.

أ ـــ البداية: إن من أشهر زهاد الأندلس الأوائل الذين سلكوا في تصوفهم طرقا بسيطة بعيدة عن أي مغالاة وتعمق فلسفي التابعي الجليل حنش بن عبد الله الصنعاني (ت أوائل القرن الثاني الهجري/8 م) الذي عرف باستغراقه في العبادة وقراءة القرآن[6]، ونعمان بن عبد الله الحضرمي الذي كان أزهد الناس، وكان يتصدق بعطائه كله حتى لا يبقي شيء له ولا لأهله، ولم يكن يلبس إلا لباسا خفيفا، وقد استشهد في دفاعه عن ثغور الأندلس[7].

وقد عرف من زهاد القرن الثاني الهجري بالأندلس بعض العباد الذين حظوا باحترام الأهالي وتقديرهم، منهم ميمون بن سعد وأبو الفتح الصدفوري، وفرقد السرقسطي وكان الأخيران من المرابطين المجاهدين للنصارى بالأندلس في سرقسطة[8].

وخلال القرن الثالث سيعرف الاتجاه الصوفي بعض التحول بفعل احتكاك الأندلسيين بالمدارس المشرقية واطلاعهم على آراء مشاهير صوفية تلك البلاد، وهكذا سيتعزز الصف الصوفي بظهور أعلام كثيرين من أمثال حسن بن دينار الفقيه الطليطلي

---

6 - محمود علي مكي : التصوف الأندلسي مبادئه وأصوله، دراسة بمجلة "دعوة الحق"، ع:8- 9، س: 5، ذو الحجة – المحرم، 1382 هـــ / ماي – يونيوه 1962م، ص: 6.

7 – م، س، ن، ص.

8 – نفسه.

(ت:212هـ/827م) الذي ظل أربعين سنة يصلي الصبح بوضوء العتمة، وأبي الحسن العجنس القرطبي الزاهد الذي لم يكن يأكل في رمضان إلا ثلاث أكلات، وحفص بن عبد السلام السرقسطي الذي أدام الصيام أربعين سنة، وخلف بن سعيد القرطبي (ت: 305هـ/917م) الذي كان يختم القرآن كل ليلة، وسعيد بن عمران القرطبي الذي تنازل عن المال الذي ورثه عن والده وصار منقطعا إلى النسك والزهد وعزف عن الزواج، ولم يشتغل بالدنيا طول حياته...[9].

كما سيعرف القرن الثالث إرهاص تأسس المدرسة الصوفية الأندلسية بفضل هؤلاء وغيرهم، و سيشرع في التأليف للتعريف برجال هذا الاتجاه، وقد ألف ابن وضاح (ت:287 هـ/900م) كتاب "العباد والعوابد" في هذا الغرض، كما صار أهل الأندلس ينظرون بعين التقديس إلى الكثير من الزهاد والصوفية نظرا لكونهم كانوا مستجابي الدعوة ملحوظي الكرامات، وصار يطلق عليهم أسماء: "الأبدال" و"الأولياء" كل ذلك تأثرا بالمدارس والكتب الصوفية المشرقية.

ومن أشهر عباد الأندلس الذين درسوا بالمشرق في هذه الفترة عبد الله بن عبد السلام بن قلمون القرطبي (ت:أواخر ق3هـ/9م) الذي جاور بمكة ولم يزل على نهج الأبدال حتى لقي الله وهو بأرض الغربة. وقد اشتهر إلى جانبه زاهد آخر هو أبو وهب القرطبي، الذي عد من الأبدال وأصحاب الكرامات، وظل أهل قرطبة يتبركون به إلى أن اقتحمها النصارى سنة: 633هـ[10].

ومما تميز به التصوف خلال هذه الفترات إنشاء الرباطات الصغيرة التي كان يجتمع بها بعض الأفراد من النساك أفرادا وجماعات من أجل التأمل والجهاد والمرابطة، وقد قلد النساك بعملهم هذا متصوفة إفريقية الذين شاع عندهم بناء المتعبدات المنعزلة

---

9 – ن.م، ص :6 – 7.

10 – ن.م، ص:7.

في منتصف القرن الثالث بمدينتي سوسة والمنستير وغيرهما. وهكذا عمل بعض الأندلسيين على نقل هذه التقاليد الإفريقية إلى بلادهم فقاموا بإنشاء الأربطة وانتهجوا فيها ما نهجه الإفريقيون من العبادة والتأمل والجهاد.

ويحكي محمود علي مكي أن اصطلاح "الصوفية" لم يعرف بالأندلس إلا في أواخر القرن الثالث، وقد احتك الأندلسيون الريفيون الذين طردوا من قرطبة أيام الحكم بن هشام في أواخر القرن الثاني الهجري/8م بطائفة من العباد في الإسكندرية عرفوا باسم الصوفية، وبذلك أطلق هذا الاسم على الجماعات التي انقطعت للعبادة والزهد بالأندلس، وكان أول من تلقب من الأندلسيين بهذا الاسم هو عبد الله بن نصر القرطبي (ت:315 هـ/927م)[11].

وانطلاقا من أواخر القرن الثالث وبداية القرن الرابع الهجري سيتقوى التصوف وسيظهر بمظهره الجديد الذي طبع بالتأمل العقلي والوجداني الخالص، وأخذ أصحابه ينتقلون من حياة الزهد، وبدأت معالم المدرسة الصوفية الجديدة تتشكل من خلال مظهرين: الأول العكس في اتخاذ الصوفية واجتماعهم في أماكن خاصة منعزلة للعبادة والتأمل. أما المظهر الثاني فتمثل في بدء اصطدامهم مع الفقهاء السلفيين، الذين حاولوا الحفاظ على صفاء الدين لئلا تختلط العقيدة الإسلامية بالآراء والاعتقادات الشرقية أو الوثنية. وكان أول اصطدام من هذا النوع قد وقع بين يمن بن رزق التطيلي الذي عاش مدة بإفريقية والذي كان يعتكف ببيته ولا يخرج للصلاة مع الجماعة، وقد ألف كتاب "الزهد" أنكره عليه الفقهاء وحرموا قراءته باعتبار أنه «صاحب وساوس»[12].

وعلى الرغم من المواقف المتشددة التي أبداها الفقهاء ومعهم رجال السلطة من أهل التصوف إلا أن القرن الرابع الهجري سيعرف انطلاقة قوية للاتجاه الصوفي

11- م، س، ص: 8.

12 – ن، م، ص: 9.

بالأندلس سواء باتجاهه الشرعي أو السني المعتدل، أو من خلال اتجاه جديد اتصف بالباطنية والإغراق في التأويل والإشارات، والذي سيكون ابن مسرة رائده الأكبر. وقبل أن نقف مع ابن مسرة ومدرسته نؤكد بأن الخط المعتدل للتصوف الأندلسي استمر في تواجده إلى جانب المدرسة الإشراقية المسرية، حيث عرف أصحابه بالجمع بين التأمل العلمي والعبادة العملية، ولاسيما الجهاد الذي شكل مجالا أساسيا لانفجار النزعات الصوفية الروحانية خصوصا على عهد الحاجب المنصور بن أبي عامر، وبذلك مثل هذا المنحى الصوفي اتجاها دينيا عزز«الوحدة الوطنية الأندلسية اتجاه النصارى حاثا [الأندلسيين] على جهادهم كما [أن هذا الاتجاه] أتى مشبعا لبعض الحاجات المتوارثة القديمة ودفاعا عن مصالح الفئات المتعددة»[13].

ومن أشهر متصوفة هذا الخط مخارق بن الحكم بن مخارق القرطبي الذي كان مجاب الدعوة، وحج على قدميه وكان يتقوت من عمل يده وخرج غازيا فاستشهد في البرتغال عام:377هـ/987م، ومحمد بن طاهر القيسي التدميري الذي كان من كبار الزهاد، وقد رحل إلى المشرق وهناك ظهرت على يده جملة كرامات، فلما عاد إلى الأندلس ابتنى لنفسه بيتا من الحطب والشعر بإحدى القرى وكان يأوي إليه وزرع أرضا كان يأكل منها، وقد جاهد إلى جانب المنصور واستقر بالثغر واستمر يجاهد إلى أن استشهد عام: 379هـ/989م[14].

وقد عرف بعض صوفية الأندلس بالسياحة من أمثال عطية ابن سعيد (ت:409 هـ/1018م) الذي طاف ببلاد المشرق حتى وصل إلى تركستان، وعرفت له كرامات كثيرة، ومن السياح أيضا محمد بن شجاع (ت:430هـ/1038م) وغيرهما.

13 – مفتاح – الخطاب الصوفي، ص :244.

14 – مكي – ص:11.

وعموما فإن التصوف الأندلسي اتسم بداية من القرن الرابع بالقوة وبداية النضج، ورغم انتشار التصوف السني واستمراره إلا أن الاتجاه الذي سيكون له الخطر الكبير والشأو البعيد في تاريخ الفكر الصوفي هو الاتجاه الباطني الذي سيؤسسه محمد بن مسرة، وسيدافع عنه أتباعه، فماذا عن هذا الاتجاه وأعلامه؟

ب ــ ابن مسرة ومدرسة الباطن : كان ظهور الاتجاه الباطني الغنوصي أول مرة بإفريقية إذ أن الطبيب البغدادي إسحاق بن عمران الملقب ب"سم ساعة" نزل بالقيروان على عهد زيادة الله الأغلبي الثالث(الذي حكم من 290 هـ إلى 296هـ...) وعلى يده ظهر الطب وعرفت الفلسفة. قال صاعد: «كان مقدما في جودة القريحة وصحة العلم، وهو الذي ألف بين الطب والفلسفة بديار المغرب، وله كتب جليلة منها كتاب "نزهة النفس" وكتاب "النبض" وغيرها»[15]، وقد صلبه الأمير ومكث مصلوبا مدة[16]. ورغم أن البحث لم يحدد طبيعة الفلسفة التي كان هذا البغدادي يدعو إليها، إلا أن ما وصلنا من فلسفة تلميذه اليهودي ومعاصره الطبيب أبي يعقوب إسحاق بن سليمان الإسرائيلي (ت:320هـ/932م) –الذي قال عنه صاعد: «كان طبيبا متقدما خدم بالطب عبيد الله المهدي صاحب إفريقية، وكان مع ذلك بصيرا بالمنطق متصرفا في ضروب المعارف... وله تواليف.. منها كتاب في الأغذية...وكتاب "الإسطقسات"، وكتاب في الحدود...وكتاب المعروف ب"بيان الحكمة في مسائل العلم الإلهي"»[17]–، تؤكد بأنه كان يعتمد في فلسفته على نظرية الفيض، وبها فسر مشكلة الخلق وظاهرة النبوة، وقام بالتطهير الروحي من أجل بلوغ السعادة والخلود النفساني؛ «وهذا يعني

---

15 – طبقات الأمم، ط: مطبعة السعادة، القاهرة: (د – ت)، ص:94.

16 – ن، م، ص: 94- 95.

17– ن، م، ص: 133 – 134.

أن الفلسفة الفيضية ظهرت في المغرب وبالذات في القيروان قبل الفارابي المتوفى سنة: 339هـ أو على الأقل في وقت لم تكن فيه كتب الفارابي هذا قد ظهرت إلى الوجود بعد»[18]، مما يعني أن لهذه الفلسفة روافد تتعلق بالفلسفة الإسماعيلية التي عملت "رسائل إخوان الصفا" على الترويج لها منذ منتصف القرن الثالث الهجري.

أما في الأندلس فقد ظهر الفكر الباطني أول ما ظهر مع مجموعة من علماء الفلك والكيمياء المتصوفين، وعلى رأسهم أبو عبد الله البلنسي المعروف ب"صاحب القبلة" (ت:295هـ/907م) «وإنما عرف بذلك لأنه كـان يسرف كثيـرا في صلاته، وكان عالما بحركات الكواكب وأحكامها»[19]. وقد نقل صاعد قصيدة لابن عبد ربه يهجوه فيها وينتقد فلسفته، وقد عكست هذه القصيدة بوضوح «أن الانتقاد يتعلق بفلسفة تقول بنظرية العقول والأفلاك على غرار ما تقول به الفلسفة الفيضية وبالذات الفلسفة الإسماعيلية»[20]. ومما جاء في هذه القصيدة:

«زعمت بهرام أو بيذخت يرزقنا # لا بل عطارد أو برجيس أو زحلا

وقلت إن جميع الخلق في فلـك # بهم محيط ومنهم يقسـم الأجلا»[21].

ومن جهة أخرى يظهر أن مسلمة المجريطي وتلامذته وخصوصا منهم الكرماني – الذي درس بحران–[22] أسهموا بصورة قوية في نقل ونشر توجه فلسفي علمي امتزج فيه العلم بالتصوف والحكمة، والتقت فيه "الميولات الباطنية بالاشتغال بالكيمياء

---

18 – الجابري – نحن والتراث ط: 5 المركز الثقافي العربي، البيضاء: 1986، ص: 169.

19 – صاعد – الطبقات، ص :100.

20 – الجابري – نحن والتراث، ص :170.

21 – الطبقات، ص:101.

22 – م، س، ص: 109.

والصنعة"، وهكذا ظهرت في الأندلس «مدرسة باطنية كيميائية تزعمها "المجريطي" سارت في تقليد باطني صوفي وكيسائي هرمسي»[23].

ومع أن الغموض لا يزال يلف الكثير من تفاصيل هذه المدرسة في بداية تكوينها إلا أن ما هو أكيد هو أن ابن مسرة شكل بفكره وآرائه الملامح الأولى للمدرسة الفلسفية الباطنية ببلاد الأندلس. فقد ولد أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن مسرة بقرطبة سنة:269 هـ/883م، وقد عرفت حياته ثلاثة أطوار أساسية: طور التكوين وبداية النضج، ثم طور الرحلة إلى إفريقية والمشرق، وأخيرا طور الرجوع وتأسيس المدرسة بالأندلس.

تميزت حياته في طورها الأول بما تلقاه من والده عبد الله الذي كان يجمع بين العلم والتجارة لذلك كثرت رحلاته إلى المشرق –وقد تلقى عبد الله والد ابن مسرة– العلم في البصرة والأندلس ومارس العلم والتدريس، ولأسباب نجهلها أصيب بعجز مالي اضطر بسببه إلى الرحيل من الأندلس، فدخل مكة وكان له بها جاه عريض وبها هلك[24]. ويبدو أن أباه كان ذا ميولات اعتزالية أخذها عن المدرسة البصرية، ولذلك تأثر به ابنه محمد، فكان شديد الصلة بخليل الغفلة المعتزلي كما ظهرت الآراء الاعتزالية واضحة في مؤلفه وعقائده.

وإلى جانب والده درس ابن مسرة علي بعض أعلام مدرسة الحديث الأندلسيين وهم محمد بن عبد السلام الخشني (ت:286هـ/899م) السلفي الحنبلي الذي تلمذ

---

23 – سالم يفوت – ابن حزم والفكر الفلسفي في الأندلس، ط: المركز الثقافي العربي، البيضاء: 1986، ص:276.

24 – ابن الفرضي – تاريخ العلماء والرواة للعلم بالأندلس، ط: مكتبة المثنى ومكتبة الخانجي، القاهرة: 1954، 2/ 41.

للإمام أحمد ونقل إلى الأندلس كتاب "المعارف"[25]، كما درس على محمد بن وضاح، (ت:287هـ/900م) المحدث الأندلسي الشهير الذي كان إلى جانب تعمقه في علم الحديث عابدا من كبار العباد زاهدا، وقد ألف في التصوف "كتاب العباد"، وكتاب "النظر إلى الله"[26]، قال عياض: «لم يختلف علينا أحد من شيوخنا أن ابن وضاح كان معلم أهل الأندلس العلم والزهد... وقال ابن عبد البر: كان ابن وضاح.. لا شغل له إلا العبادة ونشر العلم وكان يختم في رمضان في مسجده تسع ختمات، ويصبر على الصلاة، قائما لا يأتي الحكام ولا الأمراء إلا عائدا منقبضا منهم، وكان لا يدخر شيئا ولا مال له...وذكر غيره أنه كان يواصل الأيام الخمسة ونحوها»[27].

أما عن تكوين ابن مسرة الفلسفي فلا شك أنه اعتمد في البداية على مجهوده الفردي، فقد استفاد أولا من الكتب التي خلفها والده في مكتبته[28]، كما استفاد من الكتب الفلسفية التي كانت منتشرة بالأندلس وقتئذ، ومن المعروف أنه قد شاعت بالأندلس بعض الكتب الفلسفية بعدما سمح عبد الرحمن الأوسط باستيرادها من المشرق، وهكذا عرفت البلاد رواج مؤلفات صحيحة ومنحولة تتناول القضايا الفلسفية، ومنها فلسفة أمبذوقليس من مثل كتاب "أخبار الفلاسفة وقصصهم وآرائهم" المنسوب لفورفريوس الصوري، وكتاب "نوادر الفلاسفة والحكماء" لحنين بن إسحاق العبادي، ومؤلفات أرسطو وفلوطرخس التي تضمنت آراء الفلاسفة

---

25 – نفسه.

26 – انظر : عياض – ترتيب المدارك تح: مجموعة من الباحثين، ط: الأوقاف، فضالة، المحمدية 1982: 440/4.

27 – ن، م: 438/4.

28 – ابن الفرضي – التاريخ: 2 / 41.

المتقدمين على سقراط ومن بينهم آراء أمبذوقليس[29]. وقد استبعد سالم يفوت أن يكون ابن مسرة قد اطلع على مؤلفات أبي بكر الرازي الكيميائي الذي انتشرت آراؤه في الأندلس بفضل بعض التجار المشارقة الذي اتصلوا به، إلا أنه من الراجح أن ابن مسرة قد اطلع على "رسائل إخوان الصفا" التي كانت ذائعة الصيت بهذه البلاد[30].

وقد استطاع ابن مسرة بعد تعلمه وتمكنه الأولي هذا أن يجمع حوله بعض الطلبة والمريدين، وأخذ يلقنهم مبادئه الجديدة وأسس لهم جماعة سرية مارست نشاطها بجبل "العروس" حول قرطبة. وقد عرف من بين تلامذته في هذه الفترة محمد بن وهب القرطبي، ومحمد بن حزم التنوخي، وأحمد بن غانم القرطبي[31]. وأمام غرابة الآراء التي كان ابن مسرة يدعو لها في حلقه السرية، وأمام المضايقة التي كان الأمويون يواجهون بها عناصر الحركة الثورية والانفصالية في الأندلس لذلك الوقت، خاف ابن مسرة على نفسه واضطر إلى الهجرة إلى إفريقية تجنبا لكيد الفقهاء الذين كانوا أعوانا للسلطة والموجهين لها في إصدار العقوبات والأحكام على الخصوم[32].

وهكذا ينتهي هذا الطور الأول من حياة ابن مسرة، طور أظهر فيه هذا الصوفي علامات فكر مغاير لما كان اعتقاد الناس مبنيا عليه في الأندلس، اعتقاد وصفه الفقهاء -وعلى رأسهم أحمد بن خالد الحباب- ب"البدعة". وقد وقف الأندلسيون منه

---

29 - راجع:محمد الوزاد - الملامح العامة لشخصية ابن مسرة وآرائه، مجلة كلية الآداب بفاس، ع:6 ، س:1982 - 1983، ص: 38.

30 - راجع: يفوت - ابن حزم، ص: 284 - 285.

31 - ابن الأبار - التكملة، نشر: عزت العطار، ط: مطبعة السعادة، القاهرة: 1375هـ/1956م.

32 - راجع: Miguel Asin Palacios -Ibn Massarra y su Escuela : Origines de la filosofia Hispano Musulmana, Madrid 1914. pp 42- 43.

موقفان: موقف سلم له بالإمامة والعلم والزهد، وموقف وصفه بالبدعة لما ظهر من كلامه في الوعد والوعيد وخروج عن العلوم المعتادة ببلاد الأندلس[33].

وبانتهاء الطور الأول بدأ طور ثان من حياة هذا الرجل طور الرحلة والهجرة الذي خصصه للبحث والتعمق في العلوم التي كان بصددها، كما تفرغ فيه للدراسة والمذاكرة وقراءة الكتب التي لم تصل إلى بلاده الأندلسية. وهكذا توقف ابن مسرة في طريقه إلى مكة بتونس وهناك كان يقيم ابن سليمان الإسرائيلي -الذي أشرنا إليه آنفا- كما أن الآراء الشيعية الإسماعيلية المتطرفة كانت سائدة بتلك البلاد بحكم انتشار دعوة عبيد الله المهدي فيها، ولا شك أن ابن مسرة انغمس في هذا الجو واغترف منه[34]، وفي طريقه إلى الأراضي المقدسة مر ابن مسرة بمصر ولا شك أنه وقف للاطلاع على تفاصيل الفكر والتصوف المصري في شخص الصوفي الكبير ذي النون ثوبان بن إبراهيم المصري الإخميمي، الذي احتك بروافد الثقافات والديانات القومية في بلاده، كما عرف عنه ميله إلى الكشف والإلهام، ونسب إليه الاهتمام بأسرار الكيمياء لا بطريق المعالجة ولكن بطريق الإلهام، ولهذا قرن بكبار الكيميائيين من أمثال جابر بن حيان[35].

ولما وصل ابن مسرة إلى مكة التقى بأبي سعيد وهو إمام «كان.. يظهر أنه يروي الحديث على مذهب أهل السنة ولكنه كان يتكلم في الباطنية ويعلم دقائق أسرار

---

33 - ابن الفرضي - تاريخ علماء الأندلس: 2 / 41 - 42.

34 - يؤكـد ذلك محمود مكي في دراسته عن التشيع في الاندلس، انظر: صحيفة المعهد المصري للدراسات الإسلامية في مدريد ، المجلد الثاني، 1373هـ / 1654م، العددان: 1 - 2، ص :108.

35 - انظر : محمود مكي - التصوف الأندلسي مصادره وأصوله، ص :5، وانظر أيضا : يفوت - ابن حزم، ص:277.

الصوفية وآراءهم الإشراقية»[36]، إلا أن آراء ابن مسرة المتطرفة -مع ذلك- لم ترق أبا سعيد هذا، مما دفعه إلى الرد عليه، وتأليف كتاب في انتقاده[37]. وإلى جانب هذا يحتمل أن يكون ابن مسرة قد التقى بالصوفي الإشراقي الكبير أبي يعقوب النهرجوري الذي كان مجاورا في الحرم إلى أن توفي عام: 330هـ /941م[38].

ولما علم ابن مسرة بأن بلاد الأندلس قد عاد إليها بعض الهدوء بعد جلوس عبد الـرحمن الثالث على كرسي الحكم، ونظرا لما عرف به هذا الحاكم من تسامح وحب للعـلم، قـرر الرجوع إلى بلاده، وبذلك دخل طور حياته الثالث والأخير، طور تميز بعملـه السري وتكتمه الشديد في تبليغ رسالته بعد استكمال تكوين المدرسة الباطنية الأندلسـية. وهكـذا انصرف ابن مسرة مرة أخرى إلى الجبل وبنى به مكانا للعبادة، وصـار الـناس يفدون عليه هناك، كما أخذ يقرئ دروسه ويعرض المسائل العويصة بطريقة بارعة وأسلوب بليغ «فيبدو لمن لم يتعمق في ذلك العلم وكأنه يتكلم برأي أهل السنة في حين أنه كان يفتح بكلامه مغاليق الأسـرار لطلبته»[39].

واستمر ابن مسرة مع جماعته في جو مغلق لا تعرف تفاصيله نظرا لما كان يمارسه هو وأتباعه من تمويه على الناس وعلى الفقهاء خاصة، وقد ألف للجماعة بعض المؤلفات عرف منها "كتاب التبصرة" و"كتاب الحروف"، و"كتاب توحيد الموقنين" وهي الكتب التي تناول فيها مذهبه الفلسفي الصوفي، كما نسب إليه تأليف كتاب في

---

36 - بالنثيا ــ تاريخ الفكر الأندلسي، تر: حسين مؤنس، ط: القاهرة 1955، ص:327.

37 - Palacios- Ibn Massarra, p: 46-74.

38 - نفسه.

39 - بالينثيا - تاريخ الفكر الأندلسي، ص :328.

الفقه المالكي زعم بعضهم أنه ألفه لكي يخدع العامة وليخفي ميولاته الحقيقية تقربا إلى الناس ونشرا لمذهبه[40].

أما عن آراء ابن مسرة الفلسفية والصوفية فقد ضاعت جل المؤلفات التي يمكن استخلاص آرائه منها[41]، كما أن المصادر التي نقلت أفكاره اقتصرت على تسجيل نتف من مواقفه مصدرة أحكاما عامة على مذهبه، وقد جاءت هذه الأحكام متضاربة بفعل القراءات التي أسقطت عليها، ومع ذلك فإننا نستطيع الجزم بأن مذهبه العقدي تشكل من خلال ثلاثة روافد أساسية: الرافد الصوفي، والرافد الاعتزالي، ثم الرافد الفلسفي الغنوصي. فماذا يمكن القول عن هذه الروافد الثلاثة؟

فيما يخص الجانب الصوفي أكد ابن الفرضي أن ابن مسرة كان يدعي «التكلم على تصحيح الأعمال ومحاسبة النفوس على حقيقة الصدق في نحو من كلام ذي النون الإخميمي وأبي يعقوب النهرجوري»[42]، ويؤكد ابن عربي أن ابن مسرة كان «من أكبر أهل الطريق علما وحالا وكشفا»[43]. ويقول الضبي عنه بأنه: «كان على طريقة من الزهد والعبادة بسق فيها وافتتن به جماعة من أهلها، وله طريقة في البلاغة وتدقيق في غوامض الإشارات الصوفية، وتواليف في المعاني نسبت إليه بذلك مقالات نعوذ بالله منها»[44].

---

40 – السوزاد – نشأة الفكر الفلسفي في الأندلس، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا من كلية الآداب بالرباط سنة: 1979–1980، ص:46.

41 – لم يصلنا منها إلا رسالة التبصرة والحروف.

42 – تاريخ العلماء: 2 / 41.

43 – الفتوحات المكية، ط: دار صادر بيروت (د،ت):174/1.

44 – بغية الملتمس في تاريخ رجال الأندلس، ط: مدريد: 1884، ص: 78، ومثله عند : الحميدي – جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس، تح: روحية عبد الرحمن السويفي، ط :دار الكتب العلمية، بيروت: 1997، ص: 56 – 57.

ولا شك أن هذه الأحكام التي أصدرها هؤلاء المؤرخون والمفكرون الأندلسيون تثبت أن الرجل كان صوفيا مغرقا في التصوف، ولكن هذه الشهادات تومئ إلى أن تصوفه كان تصوفا غريبا في المجتمع الأندلسي، تصوف طغى عليه الإشراق والرمز والغلو، وهذا ما جعل جل من ترجموا له يستعيذون بالله من كلامه.

أما عن آرائه الاعتزالية فتتمثل في موقفه من الصفات وفي قوله بالاستطاعة وبتبني التأويل في الكثيـــر من آي القرآن[45]. يقول ابن حزم: «وكان محمد بن عبد الله بن مسرة.. الأندلسي يوافــق المعتزلــة في القدر»[46]، ويقول عنه أيضا بأنه كان يرى: «أن علم الله تعالى هو غيره وهو محدث مخلوق»[47]. فهذه الشهادات تكفي للتأكد من ميولات ابن مسرة الاعتزالية التي أشرنا سابقا إلى أنه ورثها عن أبيه وتلقى بعض تفاصيلها من زيارته للمشرق ولاسيما إلى العراق.

بقي أن نقف على الجانب الأهم في فكر وعقيدة ابن مسرة وهو الجانب الفلسفي أو الباطني الغنوصي في ثقافته وهو الجانب الذي اتفق عليه جل من درس فكره أو ترجم له من المؤرخين[48]. فنجد صاعدا الأندلسي في معرض حديثه عن فلاسفة اليونان الأوائل يقول عن أنبذوقليس بأنه «كان زمن داود النبي –عليه

45 – انظر : ابن الفرضي– التاريخ: 2 / 41.

46 – الفصـــل في الملل والأهواء والنحل، تح: محمد إبراهيم نصر و عبد الرحمن عميرة، ط: دار الجيل، بيروت: 1985 :65/5.

47 – ن،م : 293/2.

48 – انفرد محمد الوزاد في دراسته عن "نشأة الفكر الفلسفي في الأندلس"، بالتأكيد على أن فكر ابـــن مســـرة كان فكرا فلسفيا تلفيقيا، ولكنه دافع عنه واستبعد أن يكون ما نسب إليه من آراء باطنية صحيحا وأكد أن الأحكام التي تنسبه إلى المذهب الأمبذوقلي يوجد فيها الكثير من الإسقاط والتأويلات، وأن ما نسب إليه إن هو في الواقع إلا آراء تلامذته الذين طوروا المذهب المسري بعده وساروا به إلى الطريق الغنوصي الإشراقي، راجع الرسالة بدءا من ص:65.

السلام– على ما ذكره العلماء بتاريخ الأمم، وكان أخذ الحكمة من لقمان بالشام، ثم انصرف إلى بلاد اليونانيين، فتكلم في خلق العالم بأشياء يقدح ظاهرها في أمر المعاد، فهجره لذلك بعضهم. وطائفة من الباطنية تنتهي إلى حكمته وتزعم أن له رموزا قلما يوقف عليها، وكان محمد بن عبد الله بن مسرة الجبلي الباطني من أهل قرطبة كلفا بفلسفته دؤوبا على دراستها»[49].

هذه شهادة أندلسي قريب العهد بابن مسرة، وعالم بالفلسفة متعمق فيها يؤكد أن أبا عبد الله هذا كان من المعتنقين لأفكار أمبذوقليس المنحولة (وغير المنحولة)، وكمثال على هذا التأثر يقدم لنا صاعد دليلا تأكيديا من كلامه إذ يرى أن ابن مسرة «كان أول من ذهب إلى الجمع بين معاني صفات الله تعالى وأنها كلها تؤدي إلى شيء واحد، وأنه وإن وصفه بالعلم والجودة والقدرة فليس هو ذا معان متميزة تختص بهذه الأسماء المختلفة، بل هو الواحد بالحقيقة الذي لا يتكثر بوجه ما أصلا، بخلاف سائر الموجودات، فإن الوحدانيات العالمية معرضة للتكثير إما بأجزائها وإما بمعانيها وإما بنظائرها، وذات الباريء متعالية عن هذا كله»[50]. هكذا يكون ابن مسرة قد «صير الصفات آلهة، وكذلك قوله في صفات الصفات إلى غير نهاية، فجعل الإله آلهة لا نهاية لها، والعياذ بالله»–كما يقول ابن دهاق–[51].

إن هذا التوليف القائم على وحدة ولانهائية الصفات الإلهية الذي ظهر غريبا عن الرؤية الإسلامية وعن المذاهب الكلامية كلها يربط فكر وفلسفة هذا الأندلسي بفكر أمبذوقليس المنحولة بدليل ما أثبته الشهرستاني من توافق بين موقف الرجلين، فأمبذوقليس –عند العرب– يرى «أن الباريء تعالى لم تزل هويته فقط وهو العلم

---

49 – الطبقات، ص: 33.

50 – ن، م، وص.

51 – في شرح الإرشاد، مخطوطة القاهرة، انظر : محمد الوزاد ــ الملامح العامة، ص :95.

المحض وهو الإرادة المحضة وهو الجود والعزة والقدرة والخير والحق لا أن هناك قوى مسماة بهذه الأسماء، بل هي هو، وهو هذه كلها، مبدع فقط لا أنه أبدع الأشياء، ولا أن شيئا كان معه فأبدع الشيء البسيط الذي هو أول البسائط المعقول، وهو العنصر الأول ثم كثر الأشياء المبسوطة من ذلك المبدع البسيط الواحد الأول ثم كون المركبات من المبسوطات»[52].

ولمزيد من التوضيح لفكر هذا اليوناني الذي انطبعت آراؤه في فلسفة ابن مسرة وانعكست بجلاء في سلوكه وتصوفه الغنوصي نجد الشهرستاني يوضح بأن أمبذوقليس يرى أن الله أبدع الصور بلا نوع إرادة، بل بنوع أنه علة فقط وهو العلم والإرادة... وأن العنصر الأول البسيط مركب في ذاته، والمحبة والغلبة وعنهما أبدعت الجواهر البسيطة الروحانية والجواهر المركبة الجسمانية «فصارت المحبة والغلبة صفتين أو صورتين للعنصر مبدأين لجميع الموجودات فانطبعت الروحانيات كلها على المحبة الخالصة والجسمانيات كلها على الغلبة والمركبات منها على طبيعتي المحبة والغلبة والازدواج والتضاد وبمقدارها في المركبات تعرف مقادير الروحانيات في الجسمانيات..و[لذلك] ائتلفت المزدوجات بعضها بعضا نوعا بنوع وصنفا بصنف واختلفت المضادات فتنافر بعضها عن بعض نوعا من نوع وصنفا عن صنف، فما كان منها من الاختلاف والمحبة في الروحانيات، وما كان منها في الاختلاف والعفة في الجسمانيات، وقد يجتمعان في نفس واحدة بإضافتين مختلفتين، وربما أضاف المحبة إلى المشتري والزهرة والغلبة إلى زحل والمريخ، وكل منهما تشخصتا بالسعدين والنحسين»[53].

52 – الملـــل والنحل، تح :عبد العزيز الوكيل، ط: دار الفكر، بيروت: (د – ت)، ص: 322 – 323.

53 – ن، م، ص: 323-324.

وإذا كان فكر ابن مسرة يعبر بحق - كما يرى بلاثيوس - عن آراء ذلك الفيلسوف اليوناني المنحولة وإذا كان قد استعمل جزءا من الفلسفة الإلهية الرائجة لدى مفكري وفلاسفة الإسلام، فإن عقيدته ستكون عبارة عن هذه النظريات الملفقة المتداخلة الغريبة التي يذكرها الشهرستاني هنا.

وقد استخلص بلاثيوس من كلام الشهرستاني السابق أن هذه الفلسفة –التي قال بها واعتنقها ابن مسرة وأتباعه هي في الحقيقة– مستمدة من أفكار ممزوجة تجمع بين أفكار فيلون الأسكندري وأفلوطين في "التاسوعات" وفورفوريوس الصوري وبريقليس، وأما الإضافات الجديدة التي جاءت بها أفكاره فقد برزت في نظرية ثانوية موجودة في "التاسوعات" تقول بوجود مادة روحانية يشترك فيها جميع الكائنات عدا الذات الإلهية واعتبرت هذه أول صورة برزت للعالم العقلي الذي يتألف من الجواهر الخمسة الروحانية[54]. ومهما يكن الأمر ومهما كانت مستندات المدافعين عن ابن مسرة فإن ما يثبت تهمة تلبسه بتلك الأفكار والعقائد الغنوصية هو ما جسده سلوكه الصوفي وما ترسخ في فكر أتباعه الذين عاشوا من بعده والذين نقلوا إلى الأجيال اللاحقة آراءه التي رفدت في مجملها من تلك الفلسفة اليونانية المنحولة. فقد نقل مريدوه وأتباعه آراء جد متطرفة نسبوها إليه تؤكد أنه كان على اتصال وثيق بما جاء في كتاب أمبذوقليس المنحول "الجواهر الخمسة" لدرجة أن من نقل مضامين وعقائد هذا الكتاب إلى اللغات الأخرى –كابن جبيرول[55] اليهودي في كتابه "ينبوع الحياة"–

---

54 - Jose Valdivio Valor y Don Miguel Asin Palacios - Mistica Cristiana y Mistica Musulmana, Ediciones Hiperion, Madrid, 1992, p:112

وانظر أيضا: Palacios-Ibn Massarra, p:65-67.

إلى اللغات الأخرى -كابن جبيرول[55] اليهودي في كتابه "ينبوع الحياة"- إنما كانوا من تلاميذ ابن مسرة الأندلسي وأتباعه[56].

ومعلوم أن فكرة الجواهر الخمسة انتشرت في كتب الصوفية الباطنيين وفي أدبيات الشيعة الإسماعلية، وإن كانت بتأويلات وتخريجات مختلفة، وقد انتشرت فكرة "القدماء الخمسة" في الدوائر الفلسفية في العالم الإسلامي وألف الكندي "رسائل في الجواهر الخمسة"، ثم نسبت الفكرة إلى الحرانية الصابئـة، وقد أخـذ بها أبو بكر الرازي -الذي انتشر فكره بالأندلس كذلك- والذي أخذ برأي الإسماعيلية فيها وزعم أن الجواهر هي: الروح والنفس (وهما حيان)، ثم الهيولى (المنفعلة) ثم الخلاء والملاء (وهما لا فاعلان ولا منفعلان)، في حين جاءت هذه الجواهر في كتاب "الجواهر الخمسة" المنحول لأمبذوقليس كما يلي: الهيولى الأولى، والعقل، والنفس، والطبيعة، والهيولى الثانية. أما الكندي فهي عنده: الله، والنفس، والهيولى، والدهر (الزمان)، والفضاء (الخلاء).

وأما عن التأويلات الباطنية لابن مسرة فقد نسبت إليه عدة أقوال غريبة مثل ما نسب إليه في تأويله لمعنى العرش نقلا عن ابن عربي إذ قال: «العرش المحمول هو الملك، وهو محصور في جسم وروح وغذاء أو مرتبة. فآدم وإسرافيل للصور وجبريل ومحمد للأرواح، وميكائيل وإبراهيم للأرزاق، ومالك ورضوان للوعد والوعيد، وليس في الملك إلا ما ذكر، والأغذية التي هي الأرزاق جسدية ومعنوية»[57]، فهذه التأويلات

---

55 - نبهني الباحث الأستاذ يوسف احنانة خلال قراءته التقويمية لهذا العمل، بأن الضبط الصحيح لهـذا الاسـم هو كما جاء في المتن، وأنه ليس كما جاء عند بعضهم: "ابن جبرول"؛ لأنه تصغير لكلمة جبريل، فليضبط.

56 - راجع النشار: النشأة :143/1.

57- الفتوحات المكية:147/1.

الغربية تحكم بأن ابن مسرة كان يتبنى قول الباطنيين الذين أغرقوا في التأويل وزعموا أن للقرآن ظاهرا يتجلى في الأمور السطحية الشرعية وباطنا وهو علم الخاصة من أهل الكشف. فأهل الأحوال هم الذين لهم القدرة على التقاط رموز تلك المعاني الباطنة والغوص إلى أعماق النصوص دون أهل الظاهر الذين وجهوا همتهم إلى القشور وإلى الأحكام العملية المادية.

وينسب إلى ابن مسرة رأي في النبوة قريب إلى رأي المدرسة الباطنية أيضا، فهو يرى -كما يرى أمبذوقليس- أن النبوة ثمرة الصراع بين القوة المتضادة، ذلك أنه لما اتجهت الأجزاء الفانية المركبة إلى اللذات الحسية ونسيت عالمها الروحاني الجمالي المثالي «أهبطت إليها جزءا من أجزائها، هو أزكى وألطف وأشرف من هاتين النفسين البهيمية والنباتية، ومن تلك النفوس المغترة بهما، فيكسر النفسين عن تمردهما، ويحبب إلى النفوس المغترة عالمها ويذكرها بما نسيت ويعلمها ما جهلت...وذلك الجزء الشريف هو النبي المبعوث في كل دور من الأدوار، فيجري على سنن العقل والعنصر الأول من رعاية المحبة والغلبة فيتألف بعض النفوس بالحكمة والموعظة الحسنة ، ويشدد على بعضها بالقهر والغلبة»[58].

هكذا يتداخل الفكر الباطني والصوفي والشيعي في فلسفة ابن مسرة وتظهر لديه نظرية الأدوار التي صارت من علامات الفكر الباطني الإسماعيلي. ومع أننا لا نجد نصا أو وثيقة تثبت تبني ابن مسرة لهذه الآراء صراحة إلا أن ما نقل عن تلاميذه من آراء تتطابق وهذه المضامين الباطنية تؤكد أنه كان من المؤمنين بها، ولم يستطع محمد الوزاد -على الرغم من دفاعه عن ابن مسرة ومحاولته إضفاء الطابع الإسلامي على أفكار الجبلي وربطها إجمالا بالمدرسة المعتزلية- إلا أن يعلن ويسلم -وهو يتحدث عن أراء ابن مسرة في النبوة- بأن «يكون [ابن مسرة] خلال دراسته لهذه الأمبذوقلية المنحولة

58 – الشهرستاني ـــ الملل والنحل، ص:325.

قد استعار منها هذا التفسير للنبوة بملامحه الشيعية دون أن يلزمه ذلك بالانتماء العقلي إلى المذاهب الشيعية المعروفة»[59]، مما يعني أن تورط ابن مسرة وانغماسه في فكر هذا اليوناني المنحول لاغبار عليه.

أما المعاد فهو في نظر ابن مسرة روحي، حيث إن النفس –أو الروح– تتعلق وتستغيث بالنفس الكلية، فتتضرع النفس إلى العقل «ويتضرع العقل إلى النفس وتنسج النفس على هذا العالم بكل نورها فتستضيء النفس الخبرية وتشرق الأرض بنور ربها حتى تعاين الجزئيات فتخلص من الشبكة فتتصل بكلياتها وتستقر في عالمها مسرورة محبورة»[60]. إن هذا الرأي المنسوب إلى أمبذوقليس يضعنا أمام حقيقة أساسية مضمنها أن الفكر المسري تغذى بالفلسفات الباطنية والإشراقية وموروثات الفكر القديم جملة وتفصيلا، ما دام أن التيارات الفكرية في العصر الهيلنيستي كانت تعرف تداخلا واضحا، إذ لم يكن ممكنا الفصل بين الأفلاطونية المحدثة في صيغتها المشرقية ولا بين الهرمسية أوالفيثاغورية الجديدة أوالرواقية الجديدة والمانوية ولا بين ذلك كله والغنوصية بمختلف توجهاتها[61].

لقد شكلت هذه الآراء المسرية حدثا خطيرا في الفكر والعقيدة الأندلسيين، وهذا ما دفع العلماء والفقهاء إلى الرد عليها واعتبارها بدعا ووساوس جديدة، كما أصدر الخليفة الأموي عبد الرحمن الناصر منشورا سنة: 340هـ يجرم هذه الحركة ويتوعد بالعقاب كل منتحليها. ومع ذلك ومع كل الاحتياطات التي اتخذها السنيون

59- الملامح العامة، ص: 51. وعلى العكس من ذلك فقد ذهب بعض الباحثين إلى أن ابن مسرة كان من رجال المدرسة الشيعية المعروفة آنذاك، راجع: الزركلي – الأعلام، ط: دار العلم للملايين، بيروت: 1986: 6 / 223 هامش: 2.

60 - الشهرستاني – الملل والنحل، ص: 327.

61 – الجابري – تكوين العقل العربي، ط: المركز الثقافي العربي، البيضاء: 1987، ص: 158 و 186.

لمحاربة ومحاصرة الفكر المسري، إلا أن هذا المذهب تقرر وصار له تلاميذ جدد منهم من درس على ابن مسرة نفسه كخليل بن عبد الملك القرطبي (ت:322هـ/933م)، وابن مفرج المعافري الفرضي (ت:371هـ/981م)، ومحمد الخولاني القرطبي (ت:380 هـ/990م)، وعبد العزيز بن حكم (ت:387هـ / 997م)، أو من الذين جاءوا من بعدهم ممن سنعرض لهم فيما بعد. والمهم أن هذه الحركة عرفت ذيوعا سريعا ومدهشا، وانتسبت إليها جماعات متعددة في سائر أنحاء الأندلس، مما دفع السلطة إلى التنكيل برجالها وحصارهم، وأقصى ما وقع لأتباع هذه المدرسة ما قام به القاضي محمد بن يقى بن زرب (ت:381هـ/ 991م)[62] الذي «اعتنى.. بطلب أصحاب ابن مسرة والكشف عنهم واستتابة من علم أنه يعتقد مذهبهم، وأظهر للناس كتابا حسنا وضعه في الرد على ابن مسرة قرئ عليه وأخذ عنه، وفي سنة 358هـ استتاب جملة جيء بهم إليه من أتباع ابن مسرة ثم خرج إلى جانب المسجد الجامع الشرقي، وقعد هناك فأحرق بين يديه ما وجد عندهم من كتبه وأوضاعه وهم ينظرون إليه في سائر الحاضرين»[63].

وعلى العموم فإن أشهر تلاميذ ابن مسرة بعده هو إسماعيل بن عبد الله الرعيني، وكان أهل بيته كلهم مسريين، وكان بينهم ابنة له لقبها الناس ب"المتكلمة"[64]، وقد عمل الرعيني على إدخال بعض التعديلات والإضافات على المذهب، ونترك ابن حزم الأندلسي يحدثنا عن هذا الرعيني وفكره إذ يقول: «كان من المجتهدين في العبادة المنقطعين في الزهد، وأدركته إلا أني لم ألقه، ثم أحدث أقوالا شنيعة فبرئ منه سائر

---

62 – انظر عنه: الحميدي – جذوة المقتبس، ص:89.

63 – أبو الحسن النباهي – تاريخ قضاة الأندلس، تح :لجنة إحياء التراث العربي، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت 1980، ص: 78 – 79.

64 – بالينثيا – تاريخ الفكر الأندلسي، ص:331.

المسرية وكفروه إلا من اتبعه منهم. فمما أحدث قوله: إن الأجساد لا تبعث أبدا وإنما تبعث الأرواح، صح هذا عندنا عنه، وذلك أنه كان يقول إنه حين موت الإنسان وفراق روحه لجسده تلقى روحه الحساب ويصير إما إلى الجنة أو إلى النار، وأنه كان لا يقر بالبعث إلا على هذا الوجه، وأنه كان يقول إن العالم لا يفنى أبدا بل هكذا يكون الأمر بلا نهاية»[65]. كما حكى عنه أنه كان يقول: «إن العرش هو المدبر للعالم وأن الله تعالى أجل من أن يوصف بفعل شيء أصلا... وكان ينسب هذا القول إلى محمد بن عبد الله بن مسرة ويحتج بألفاظ في كتبه...»[66]. كما نسب إليه القول «باكتساب النبوة وأن من بلغ الغاية من الصلاح وطهارة النفس أدرك النبوة، وأنها ليست اختصاصا أصلا، وقد رأينا من ينسب هذا القول إلى ابن مسرة ويستدل على ذلك بألفاظ كثيرة في كتبه... ورأينا أن من أصحاب إسماعيل...من يصفه بفهم منطق الطير وبأنه كان ينذر بأشياء قبل أن تكون فتكون»[67].

بهذه المبادئ الغالية والفلسفية الغريبة عزز الرعيني آراء مدرسته الباطنية، ورغم ما يبدو من الطابع السياسي لبعض آرائه –إذ أنه ادعى الإمامة وألزم أتباعه بإعطائه زكاة أموالهم، كما كفر خصومه وأباح أموالهم–، إلا أن الطابع الأمبذوقلي الفلسفي واضح في مواقفه التي جمعته مع ابن مسرة؛ حيث يجمعهما القول بقدم العالم وخلود الروح وتعالي الذات الإلهية عن الوصف أو الفعل، ويتحدان في ادعاء أن النبوة من المكتسبات، وهذه الآراء هي من مبادئ الأمبذوقلية التي ورد ذكرها عند مؤرخي الفلسفة العربية لاسيما الشهرستاني والشهرزوري، بيد أن الظهور الصريح لهذه الآراء على يد الرعيني يدفع إلى الاعتقاد بأن المدرسة المسرية كانت قد ثبتت رجلها في البيئة

---

65 – الفصل: 66/5.

66 – نفسه.

67 – ن، م: 67/2.

الأندلسية، كما يؤكد بأن المصادر اليونانية المشرقية كانت قد شاعت بين مفكري هذه البلاد.

بعد الرعيني سيسطع نجم صوفي آخر من صوفية الأندلس هو أبو العباس أحمد بن محمد المعروف بابن العريف (ت:537هـ/1142م) -من مدينة ألمرية-، وقد كان من المشتغلين بالعلم المعتنين بالقراءات وجمع الروايات متعمقا في العبادة والزهد، وله في التصوف كتاب "محاسن المجالس"، وكان أهل الزهد يقصدونه فيحمدون صحبته. وقد سعي به إلى السلطان فأمر بإشخاصه إلى مراكش، فوصلها وبها مات أو سم -كما في بعض الروايات-[68].

إن المعلومات التفصيلية عن تصوف ابن العريف غير متوفرة، ولكن المؤشرات الكثيرة توحي بأنه كان من تلاميذ المدرسة المسرية، وقد اعترف ابن عربي الحاتمي بأن ابن العريف هو أحد شيوخه[69]، وعنه وبواسطته تلقى مبادئ المدرسة المسرية، وقد تخرج على يد ابن العريف رعيل من صوفية الأندلس الباطنيين وعلى رأسهم أبو بكر الميورقي وابن برجان.

إن شخصية ابن برجان كانت محطة بارزة في محطات المدرسة المسرية الأندلسية، وهو عبد السلام بن عبد الرحمن بن أبي الرجال الإشبيلي (ت:536هـ/1141هـ)، قال ابن الزبير: كان «مؤثرا لطريقة التصوف... وعلم الباطن متصرفا في ذلك عارفا

---

68 - راجع: ابن خلكان - وفيات الأعيان، تح: إحسان عباس، ط: دار صادر، بيروت: 1972 : 168/1 وإبراهيم التعارجي - الإعلام بمن حل بمراكش وأغمات من الأعلام، تح: عبد الوهاب بن منصور، ط : المطبعة الملكية، الرباط: 1974 :5/2 وما بعدها، وابن الزيات - التشوف إلى رجال التصوف، تح: أحمد التوفيق، ط: مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء: 1984، ص: 118، والزركلي - الأعلام: 5/6.

69 - انظر: الفتوحات المكية: 128/2.

بمذاهب الناس»[70]. ويبدو أن تصوف هذا الأندلسي كان ينحو منحى باطنيا، ولا شك أن تأثره بالثقافة الفلسفية الإشراقية التي كانت رائجة في بيئته -لاسيما ما يتعلق منها بفلسفة ابن مسرة وتلميذه الرعيني وغيرهما- كان كبيرا وعميقا، وقد ذهب النشار اعتمادا على أقوال ابن تيمية وابن الجوزي إلى أن ابن برجان تأثر في تصوفه بالمدرسة السالمية التي تنسب إلى أبي عبد الله محمد بن محمد بن سالم البصري (ت:297هـ /909م)، وابنه أبي الحسن، وهو مذهب صوفي يعتقد بالخلق المستمر، فالله خالق في كل آن، يفعل في كل شيء بحركة وسكون، وفعله القديم يجعله متجليا في كل مكان... ويتجلى الله في صورة إنسانية بحيث يراه الخلق عيانا في الآخرة، ويتجلى في صورة "محمدي" كما أنه يتجلى في الدنيا عيانا لأوليائه[71]. وقد ذهبت السالمية إلى تعذير الشيطان، لأن الله أمره بالسجود، وأراد منه المعصية، وممن أخذ بهذا المذهب أبو طالب المكي صاحب كتاب "قوت القلوب" الذي أثر في المغاربة والأندلسيين تأثيرا قويا، وكان ملهم الغزالي في الكثير مما قال به في "الإحياء"[72]. وقد انتهى الأمر بالسالمية إلى القول بالاتحاد وأعلنوا الاتحاد الصوفي الذي يدركه المتصوف «إذا أدرك ذاته متطابقة مع الإله، كما قدر له أزلا وهذا هو سر الربوبية»[73]، ولهذا اتفقوا مع الحلاج وأيدوه وأخذوا برأيه في الكثير من مواقفهم.

---

70 - صلة الصلة، تح: ليفي بروفنصال، ط: المطبعة الاقتصادية، الرباط: 1973، ص: 312، وراجع أيضا :ابن الآبار – التكملة: 645/2.

71 - انظر: البغدادي – الفرق بين الفرق، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط: المكتبة العصرية بيروت: 1990 ص:261، وابن الجوزي – تلبيس إبليس، ط: دار الكتب العلمية، بيروت: (د – ت)، ص: 164، والنشار – النشأة :294/1.

72 - النشار:298/1.

73 - نفسه.

وقد أكد بعض الباحثين تأثر ابن مسرة -شيخ ابن برجان وصاحب المدرسة الباطنية الأندلسية- بالحلاج[74]، مما يعني أن الفكر المسري الذي انتهى إلى ابن برجان ومن جاء بعده من الإشراقيين ظل يقتبس من مشكاة الغنوص والهرمسية والأفلاطونية المحدثة والفكر الإسماعيلي الباطني، بحيث اختلطت فيه الفلسفات المشرقية الإشراقية، وصار من الصعب التمييز بين ما هو أصيل فيه أو ما هو دخيل. يقول النشار: «أثرت الباطنية في المدرسة الباطنية شبه الإسماعيلية بالاندلس مبتدئة من ابن برجان ومارة بابن قسي وابن عربي، ويقرر ابن تيمية أن كثيرا من آراء محي الدين بن عربي في وحدة الوجود اتخذت لها صيغا سالمية. ثم إن كثيرا من آراء السالمية حفظت في عقائد الشاذلية»[75].

وكما أشخص ابن العريف بسبب أفكاره الغريبة في المجتمع الأندلسي إلى مراكش على عهد المرابطين فعل نفس الشيء بابن برجان، إذ أنه غرب إلى مراكش وبها توفي. وقد ذكر ابن الزيات الصورة التي عومل بها ابن برجان من طرف السلطة بعد وفاته مما يعكس حقد الرأي العام الفقهي والسياسي على الرجل، ويؤكد -من جهة أخرى- تورطه في الأخذ بالباطن والقول بالتأويل. يقول التادلي: «ولما أشخص أبو الحكم ابن برجان من قرطبة إلى حضرة مراكش سئل عن مسائل عيبت عليه فأخرجها على ما تحتمله من التأويل، فانفصل على ما ألزم من النقد، وقال أبو الحكم: والله لا عشت ولا عاش الذي أشخصني بعد موتي، يعني السلطان. فمات أبو الحكم فأمر السلطان أن يطرح على المزبلة ولا يصلى عليه، وقلد فيه من تكلم فيه من الفقهاء»[76].

---

74 - يفوت - ابن حزم، ص: 284.

75 - النشأة : 296/1.

76 - التشوف، ص: 170.

وإلى جانب ابن برجان -الذي ألف كتاب " شرح أسماء الله الحسنى" وكتابا "في تفسير القرآن" لم يكمله[77]- نجد -ضمن أتباع المدرسة الإشراقية الأندلسية- صوفيا آخر واجه المرابطين، وإن كان بصورة أشد صرامة بحيث أعلن عليهم تمردا خطيرا وشق عصا الطاعة ببلاد الأندلس وأقلق السلطات السياسية مدة غير قصيرة، ذلك هو الصوفي الكبير وزعيم "ثورة المريدين" أبو القاسم أحمد بن الحسين بن قسي الشلبي (ت:546 هـ/1151م). وقد عرف "ابن قسي" -الذي كان في الأصل أحد موظفي الدولة- بالزهد والورع والعبادة وجمع حوله عددا كبيرا من المريدين، وادعى "الهداية"، وتسمى ب "الإمام". فطردته الدولة ولكنه اختبأ واندفع أصحابه -بإيعاز منه- إلى مهاجمة غرب الأندلس واستولوا على بعض المناطق لمدة طويلة قبل أن ينهزموا أمام قوة الدولة وصرامتها. وبعد أن أعيد ابن قسي إلى شلب -باتفاق مع الموحدين- لم يطل به الأمر كثيرا إذ ما لبث أن قتل من طرف الأهالي نظرا لميله إلى الاستعانة بالكفار في حروبه[78].

وعلى كل حال فالذي يهمنا الآن هو معرفة أن ابن قسي ألف كتابا في التصوف هو كتاب "خلع النعلين في الوصول إلى حضرة الجمعين"، ظهر فيه أنه «فلسفي التصوف مبتدع» -كما يذكر الذهبي-[79]، وقد قام ابن عربي -تلميذه- بشرح هذا الكتاب كما شرحه الشيخ عبدي -الذي شرح كتاب "الفصوص" لابن عربي

77- ابن الأبار – التكملة: 2 / 645 ، والزركلي – الأعلام: 4 / 6.

78 - راجع: المراكشي – المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ضبط وتصحيح وتعليق : محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي، ط: 7 دار الكتاب، البيضاء: 1978، ص: 309، والزركلي – الأعلام: 116/1.

79 - نقلا عن التعارجي – الإعلام، ص: 60.

أيضا-[80]. ويبدو بجلاء أن فكر الرجل وعقيدته كانا يميلين إلى القول بآراء المدرسة الباطنية المسرية، هاته الآراء التي -تبين لنا أنها- عرفت مزيد اختمار وتعمق مع الرعيني وابن العريف وابن برجان.

لقد كان ابن قسي ممن تعرضوا للتغريب أيضا وأحضره الأمير المرابطي بسبب آرائه إلى الحضرة بصحبة ابن العريف، يقول التعارجي: «كان [ابن قسي] في بدء أمره على سنن الجمهور ثم نزع عن ذلك وأقبل على التصوف، واقتفى سبيلهم في تحريف النصوص وتأويل الظاهر، ثم رحل إلى ابن العريف بألمرية وأقام عنده وكثر أتباعه. فنمي الأمر إلى علي بن يوسف بن تاشفين فأرسل إلى ابن العريف ونظيره ابن برجان من إشبيلية فأسكنهما مراكش، وعاد ابن قسي إلى شلب»[81]. ويقول المراكشي عنه: «هو أحمد بن قسي كان في أول أمره يدعي الولاية، وكان صاحب حيل ورب شعبذة، وكان مع هذا يتعاطى صنعة البيان وينتحل البلاغة ثم ادعى الهداية... ثم لم يستقم له شيء مما أراد...» إلى أن قال: «ولابن قسي هذا أخبار قبيحة مضمونها الجراءة على الله سبحانه والتهاون بأمر الولاية منعني من ذكرها صرف العناية إلى ما هو أهم منها»[82].

إن هذه الأحكـــام التي نقلنـــاها هنا عن هؤلاء المؤرخين والباحثين -والمتمثلة في إثبات ادعاء ابن قسي الهداية وقوله بالإمامة، والحكم على تصوفه بالفلسفي، وتأليفه كتاب "خلع النعلين" الذي شرحه الباطني الكبير ابن عربي الحاتمي، واعتبارا بما ورد فيه من مضامين إشراقية اعتمدها الحاتمي...إلخ- كل ذلك يدفع إلى الاعتقاد بأن

---

80 - ن، م: 60/2.

81 - م، س: 58/2، وقد أخبرني الأستاذ مصطفى بنسباع بأن قضية تغريب ابن قسي إلى مراكش غير صحيحة وأن المسألة تحتاج إلى مراجعة ، فليعلم.

82 - المعجب، ص: 309 - 310.

ابن قسي كان أحد تلاميذ المدرسة المسرية الباطنية بامتياز، وأنه ربط بين حلقات هذه المدرسة وكان واسطة وقنطرة نقلت أفكار ابن مسرة إلى الأجيال اللاحقة التي ستنتهي مع ابن سبعين ومن جاء بعده.

ولكن وقبل أن نصل إلى ابن سبعين -الذي أوشك نجم مدرسة الإشراق الأندلسية معه على الأفول- لابد من الوقوف عند رائد المدرسة وعالمها الأوحد "وقطبها الثاني" ابن عربي الحاتمي الذي بلغ بالفكر الصوفي الإشراقي الأندلسي -بله الإسلامي- أعلى درجاته.

"محي الدين" ابن عربي "الشيخ الأكبر" أو "ابن أفلاطون" أو غير ذلك من الألقاب التي عرف بها هذا الصوفي الكبير تضعه -كما قلنا- على رأس الهرم في المدرسة الصوفية الفلسفية. ولا يخفى أنه من مواليد مدينة مورسية الأندلسية سنة: **560** هـ/**1164**م، وقد درس العلوم الشرعية في عصره قبل أن ينقطع للدراسات الفلسفية حيث تأكد أنه «كان يتردد سرا على أحد مدارس الأندلس التي تدرس سرا مذهب الأمبذوقلية المحدثة المفعمة بالرموز والتأويلات الموروثة عن الفيثاغورية والأورفينية النظرية الهندية، وكانت هذه المدرسة هي الوحيدة التي تدرس لتلامذتها المبادئ الخفية والتعاليم الرمزية منذ عهد ابن مسرة»[83].

وفي سنة: **598**هـ/**1201**م رحل ابن عربي إلى المشرق فمر بمصر وأقام بالحجاز مدة ودخل بغداد والموصل وبلاد الروم ومات بدمشق سنة: **638**هـ **1240**م. والذي يعنينا من ابن عربي -الذي خلف مؤلفات كثيرة من أشهرها "الفتوحات المكية" و"فصوص الحكم" و"الجمع والتفصيل في الحقائق والتكميل" و"المعارف الإلهية"

---

83 - محمد غلاب - المعرفة عند محي الدين بن عربي، ط :الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، **1969**، ص: **185**.

و"مواقع النجوم ومطالع أهلة أسرار العلوم" وغيرها[84]– هو فكره الصوفي، هذا الفكر الذي يمزج بين معتقدات وفلسفات مختلطة ومتضاربة حددها بعض الباحثين في:(–زهد أهل النظر من الصوفية ومذاهبهم في العلوم الباطنة، –القول بوحدة الوجود، –الشك الصوفي، –المذهب الميتافيزيقي للأسكندرانيين الثلاثة، –مذهب أفلوطين في الصدور، –مذهب الصوفية في النفس)[85].

لقد ذهب ابن عربي إلى أن طريق المعرفة الأقوم هو طريق الصوفية الأخيار طريق الرياضات والمجاهدات، لأن العقل يؤدي إلى الشك في الخالق، والذي يطمئننا إلى عدم الوقوع في هذا المنزلق الخطير هو الاتصال المباشر بالله تعالى واستمداد المعرفة الكاملة منه، ولذلك كان الصوفية هم المختصين بالمعرفة الإلهية بما وهبهم الله من منح وأسرار في خلقه وفهمهم من معاني كتابه وإشارات خطابه.

ولما كان الأمر كذلك لزم أن يعلم أن للقرآن ظاهرا وباطنا، ظاهر تعم معرفته الآفاق لأنه موجه لعموم الناس، أما الباطن فهو الذي خص به المتصوفة وحدهم يلقيه الله في أنفسهم بالكشف «فإذا كان الأصل المتكلم فيه من عند الله لا من فكر إنساني ورويته، وعلماء الرسوم (=الفقهاء) يعلمون ذلك فينبغي أن يكون أهل الله (=المتصوفة) العاملون به أحق بشرحه وبيان ما أنزل الله فيه من علماء الرسوم، فيكون شرحه أيضا تنزيلا من عند الله في قلوب أهل الله كما كان الأصل»[86].

---

84 – انظر : جردا بهذه المؤلفات عند : بالنثيا – تاريخ الفكر الأندلسي، ص:167 وما بعدها، وعند محمد عقيل بن علي المهدلي – دراسة في التصوف الفلسفي، ط: دار الحديث، القاهرة، 1993، ص:31 وما بعدها.

85 – بالنثيا – تاريخ الفكر الأندلسي، ص: 380 – 381.

86– الفتوحات المكية: 1 / 279 – 280.

ونخلص من هذا إلى أن ابن عربي يعتبر كتاباته وشروحه الدينية صادرة عن النور الإلهي الذي خصه الله به. وعلى أساس الجمع بين آراء أرسطو وآراء الأفلاطونية المحدثة يقسم ابن عربي العلم إلى أقسام ثلاثة: علم العقل (وهو الذي يعقب النظر في الدليل)، وعلم الأحوال (ولا سبيل إليه إلا بالذوق)، ثم علم الأسرار (وهو فوق طور العقل وهو علم نفثه روح القدس في الروع يختص به النبي والولي)[87].

أما مذهب ابن عربي الذي أقيم على دعائم ذوقية وانطوى على كثير من المعاني الفلسفية والذي أحنق عليه الفقهاء -بل وحتى أهل الأحوال من صوفية السنة- فهو مذهبه في "وحدة الوجود"، إذ أنه ذهب إلى أن الوجود كله واحد، وأن وجود المخلوقات عين وجود الخالق لا فرق بينهما من حيث الحقيقة، أما ما يظن أنه فرق بين الوجودين فأمر يقضي به الحس والظاهر والعقل القاصر عن إدراك الحقيقة على ما هي عليه في ذاتها من وحدة ذاتية تجتمع فيها الأشياء جميعا، ولذلك صدرت عنه أقوال وشطحات مثل قوله: «سبحان من خلق الأشياء وهو عينها» وقوله في بعض الأبيات:

«يا خالق الأشياء في نفسه # أنت لما خلقت جـــــامع

تخلق ما ينتهي كونــــــه # فيك فأنت الضيق الواسع»[88].

ويتفرع عن مذهب ابن عربي هذا في وحدة الوجود نظريته في "الحقيقة المحمدية" ثم نظريته في "وحدة الأديان"، ولكن أساس مذهبه في الخلق قائم على القول ب"الفيض" و"الأدوار". يقول ابن عربي: «معرفة بدء الخلق الروحاني ومن أول موجود فيه ومن وجد وفيم وجد؟ وعلى أي مثال أوجد؟ ولم وجد؟ وما غايته؟ ومعرفة أفلاك العالم الأكبر والأصغر ...وبدء الخلق الهباء، وأول موجود فيه الحقيقة المحمدية

87- بالنثيا – تاريخ الفكرة الأندلسي، ص: 384 – 385.

88- محمـــد مصـــطفى حـــلمي – الحياة الروحية في الإسلام ، ط: الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة: 1984 ــ ص: 183.

الرحمانية و لا أين يحصرها لعدم التحيز، وفيم وجد؟ وجد من الحقيقة المعلومة التي لا تتصف لا بالوجود ولا بالعدم، وفيم وجد؟ في الهباء، وعلى أي مثال وجد؟ الصورة المعلومة في نفس الحق، ولم وجد؟ لإظهار الحقائق الإلهية. وما غايته؟ التخلص من المزجة...فكل عالم حظه من منشئه من غير امتزاج، فغايته إظهار حقيقية ومعرفة أفلاك الأكبر من العالم، وهو ما عدا الإنسان في اصطلاح الجماعة، والعالم الأصغر يعني الإنسان وهو معرفة علته وسببه وأفلاك مقاماته وحركاته وتفصيل طبقاته»[89].

هذه رؤية ابن عربي للخلق والمخلوقات وهي نظرية هرمسية[90] تؤمن بالفيض حيث تجعل "الحقيقة المحمدية" التي يسميها ابن عربي ب "القطب" أحيانا وب"روح الخاتم" حينا آخر منبع القديم الفياض بأنواع الكمالات العلمية والعملية، والتي تحققت في الأشياء منذ آدم إلى محمد – عليهما السلام – ثم تحققت بعدهما في الأولياء وفي الإنسان الكامل.

إن الإنسان الكامل عند ابن عربي هو الكون الجامع، فلما شاء الله أن يرى عينه في كون جامع يحصر الأمر كله –لكونه متصفا بالوجود– ويظهر به سره ظهر الإنسان الكامل الذي هو عيـــن جلاء مرآة العالـــم «ويفرق ابن عربي في الإنسان الكامل بين ناحيتين: الأولى خاصة به باعتباره إنسانا حادثا، والأخرى خاصة به باعتباره أزليا أبديا، ولذلك يصف.. الإنسان الكامل قائلا: هو الإنسان الحادث الأزلي والنشء الدائم الأبدي»[91].

89 – الفتوحات :118/1.

90 – قارن مع آراء الهرمسية عند: الجابري – تكوين العقل العربي، ص: 156.

91- أبـــو الوفاء الغنيمي التفتازاني – مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة القاهرة: 1979، ص: 203.

لقد ميز ابن عربي في النبوة –من جهة أخرى– بين النبوة العامة (= الولاية) وبين نبوة التشريع (= الرسالة)، وكان قصده من وراء هذا التمييز إقامة الرسالة على النبوة، وبالتالي على الولاية، وإقرار استمرار هذه الولاية[92]. إن النبوة صنف من الولاية والرسل أولياء أيضا، والنبوة اكتساب شأنها في ذلك شأن الولاية، لأنه مادامت الولاية مكتسبة فالنبوة بدورها مكتسبة باعتبارها أخص من الولاية، والأولياء يرثون الأنبياء بوصفهم رسلا أيضا، لكنهم لا يحدثون شرعا جديدا، ولكن الله يخصهم بأسرار علمه كما يخص بها الأنبياء والرسل، وطريق إمدادهم بالمعلومات هو طريق الكشف، حيث يأخذ الولي معارفه وكشفه من المنبع الذي أخذ منه الرسول أيضا (أي من جبريل).

وهكذا يجعل ابن عربي من الكشف ليس فقط تجليا للذات الإلهية للعارف، بل أيضا "العلم اليقيني" بما هو صحيح وما هو غير صحيح في الشريعة. «إن ابن عربي يمنح هنا للولي كل السلطة الدينية التي يمنحها العرفان للإمام الشيعي، إنه "ولي الأمر" بالتأويل الشيعي الذي ينصب هنا مع ابن عربي وداخل الدائرة السنية وبوسائل النضال المعرفي البياني المفتوح القابل ل"الفتح" باستمرار»[93].

هذه –إذن– بعض آراء ابن عربي وقفنا من خلالها على جوانب من فلسفته الإشراقية نغادرها الآن لننتقل إلى متصوف آخر ربما سينتهي به عهد التصوف الإشراقي الأندلسي ذلك هو ابن سبعين.

نعم لقد تواصل المد الصوفي الباطني بعد ابن عربي بالأندلس في شخص ابن سبعين ومدرسته المرتبطة بالشوذية بحيث سيعرف هذا الاتجاه مزيدا من الإغراق في الباطن واستمرار استلهام للإشراق والقول بالكشف وإعلان وحدة الوجود المطلقة.

---

92 – راجع :الفتوحات: 3/2.

93 – الجابري – بنية العقل العربي، ط: المركز الثقافي العربي، البيضاء: 1986، ص:373.

وابن سبعين هو أبو محمد عبد الحق بن إبراهيم بن محمد بن النصر العكي المرسي(ت: 669هـ/1270م)، وقد عرف ب"قطب الدين" نشأ ببيت جاه ومركز وسلطة، ودرس علوم الظاهر قبل أن يتفرغ للفلسفة والتصوف. وقد تخرج على يد أبي إسحاق بن دهاق المعروف ب "ابن المرأة "، وانتقل إلى سبتة وبها اجتمع عليه جماعة من الصوفية والزهاد الذين كانوا يشاركونه في كثير من اعتقاداته، ثم مضى بمريديه يسعون في البلاد لابسين أكسية صوفية، إلا أن حفيظة الفقهاء ثارت ضدهم فقام هؤلاء ينكرون عليهم ويحاربونهم أشد ما تكون المحاربة.

ولما قوي الضغط عليهم بالمغرب فر ابن سبعين -بنفس الطريقة التي فر بها ابن عربي- وهاجر إلى المشرق، فحج وجاور بمكة واتصل بحاكمها ووجد عنده من القبول ما لم يجده عند أهل المغرب. وقد ذاع صيته واشتهر ذكره وقويت جماعته، مما جعل الإمبراطور فريدريك الثاني ملك صقلية يستفتيه في كثير من القضايا الفلسفية، وكان ابن سبعين يقدم له أجوبة متميزة، وقد جمعت هذه الأجوبة في كتاب عرف باسم "الأجوبة على المسائل الصقلية" لا تزال موجودة إلى الآن[94].

والذي يعنينا أن ابن سبعين استمد فلسفته من أرسطو وأفلاطون -كما وصلت إلى العرب-، كما أخذ عن اليونان آراءهم في الكون والأفلاك السماوية، وقد عرف الفلسفات الشرقية القديمة كالهرمسية والفارسية والهندية، ونهل من فلسفة الفارابي وابن سينا، كما أنه كان خبيرا بآراء إخوان الصفا و"رسائلهم". ورغم أنه انتقد ابن مسرة ومدرسته كما انتقد ابن عربي معتبرا فلسفته «فلسفة عفنة»، إلا أنه استفاد كثيرا من آرائهما ونسج على منوالها في كثير من آرائه ونظرياته[95].

---

94 - راجع: بالنثيا - تاريخ الفكر الأندلسي، ص: 388 - 389.

95 - محمد حلمي - الحياة الروحية، ص: 187.

إن أهم ما يثير في فلسفة ابن سبعين هو نظريته في "الوحدة المطلقة"، وإذا كان ابن عربي أعلن عن اعتقاده ب"وحدة الوجود"، فإن ابن سبعين أعلن من جهته بأن هناك وحدة مطلقة في الكون، وتقوم الفكرة المحورية لهذه الوحدة عنده على أن الوجود واحد وهو وجود الله فقط، أما سائر الموجودات الأخرى فوجودها عين وجود الواحد من غير زيادة عليه بوجه من الوجوه، والوجود بذلك في حقيقته واحد ثابت.

ويختلف هذا المذهب عن مذهب وحدة الوجود في كون وحدة الوجود «تفسح مجالا للقول بالممكنات على وحدها، وهذه الوحدة المطلقة أو الوحدة الإلهية الخالصة أو "الإحاطة" -على حد تعبير ابن سبعين نفسه- تكاد تعرى عن وصف الوحدة نفسه لإفراط إفرادها، ولكونها أنكرت كل النسب والإضافات والأسماء، فهي بذلك مرتبة عن المفهومات الإنسانية التي يمكن أن تخلع عليها»[96].

إن الوجود المطلق لله تعالى هو أصل الكائنات أزلا وأبدا، وهو وجود روحاني، أما الوجود المادي فيعود إلى الوجود المطلق، ويشبه ابن سبعين الوجود أحيانا بالدائرة ومحيطها، فالمحيط هو الوجود المطلق الواسع، أما الوجود المضيق فهو داخل الدائرة ولا خلاف بين الوجودين إلا في الوهم، لأن ماهيتهما واحدة «والوحدة بينهما مطلقة، وفي أحيان أخرى يتصور...وجود الله الواجب الممكن بجزئيه المادة والصورة»[97]، والحق أنه يرى أن الوجود واحد لا إثنينية فيه[98].

أما المحقق أو المقرب (الإنسان الكامل أو الحقيقة المحمدية عند غيره) فهو يتميز عن الجميع، لأنه جامع لكمالات الفقيه والأشعري والفيلسوف والصوفي، لأن له

---

96 - المهدلي - دراسة في التصوف الفلسفي، ص: 80.

97- نفسه.

98 - راجع: أبو الوفا التفتازاني - م، س، ص: 210.

عرفانا خاصا هو علم التحقيق، وهو الباب إلى النبي، وهو المدبر للعالمين، حيث إن حقيقته الروحانية متحدة بالنبي والكل يستمد منه[99].

إن ما يطلبه المحقق -في نظر هذا الصوفي- إنما هو نفح إلهي له منطق ذوقي لا نسميه منطق العقل الأرسطي ولا أي منطق، بل إن ابن سبعين تصرف في منطق أرسطو نفسه حاملا المقولات العشر على الوجود الواحد المطلق، أي أنه يحملها على الوجود الواحد. وبذلك طبق نظريته في الوحدة المطلقة حتى في المجال المنطقي الأرسطي، ليؤكد أن كل مباحث هذا العلم التي تبدو متنوعة بالكثرة والتعدد إن هي في الواقع إلا وهم على التحقيق، وبهذه الرؤى حور النظريات والقواعد المنطقية لتبدو متمشية مع مذهبه هو[100].

وبعد فهذه وقفة مع مدرسة ابن مسرة الصوفية سجلنا فيها ظهور الأفكار الأفلاطونية المحدثة وعقائد الإسماعيلية ونظريات الهرمسية والغنوصية في الفكر المنسوب إلى هذه المدرسة الإشراقية الأندلسية، ووقفنا مع تلاميذ هذه المدرسة التي تقوت مع الرعيني وتوسعت مع ابن برجان وابن قسي وصولا إلى ابن عربي وابن سبعين، حيث تبين لنا بأن هذه المدرسة الصوفية الأندلسية ابتعدت عن مواصفات الزهد البسيط أو التصوف السني الذي كان منطلق التصوف الأندلسي في بداية الأمر. كما تجلى لنا بأن هذه المدرسة صارت اتجاها عقديا غريبا عن روح الفكر الديني الإسلامي بالمغرب كله، ومن هنا كان طبيعيا أن تلقى المواجهة والتكفير والاضطهاد من طرف الفقهاء والحكام وحتى من قطاع عريض من فئات العامة. ولذلك اضطر الكثير من أقطابها إلى الهجرة إلى المشرق كابن عربي وابن سبعين، كما اندفع بعض الحكام إلى تغريب آخرين كابن العريف وابن قسي وابن برجان وغيرهم، ومع ذلك فلا يسعنا إلا أن نسجل بأن هذه

---

99 - ن، م، ص:211.

100 - ن، م، ص: 212.

المدرسة قد أثرت تأثيرا كبيرا في بعض العلماء وفي كثير من العامة وأثرت حتى في الأقليات اليهودية والنصرانية المقيمة ببلاد الإسلام[101]، ووصل تأثيرها إلى سبتة حيث سنجد تشكي وتبرم ابن خمير–وهو الشخصية التي سنفرد لآرائها في التصوف الفصل الأخير من هذا العمل– من المتسبين إلى هذا الاتجاه في بلده واضحا في "مقدمات المراشد"[102].

هذه إذن صورة مختصرة عن حال التصوف ببلاد الأندلس قبل وأثناء وبعد حياة ابن خمير السبتي ننتقل بعدها إلى التصوف ببلاد المغرب الأقصى، فما هي خصوصيات ومميزات هذا التصوف؟

1 – 2 – التصوف المغربي.

أ ــ البذور الأولى للنزوع الصوفي : يكتنف حقبة البداية بالنسبة للتصوف المغربي الكثير من الغموض بسبب ندرة الوثائق وقلة المعلومات التي اعتنت بالتأريخ لأوائل الصوفية وللمظاهر الأولى لحركة الزهد بهذه البلاد. ومع ذلك فيمكن القول بأنه قد تمثلت هذه المظاهر أولا في إنشاء المساجد وأماكن العبادة التي شرع فيها منذ أوائل الفتح الإسلامي، كما عكسها إقبال المغاربة برابرة وعربا جماعات وفرادى على الانخراط في حركات المرابطة والجهاد لمحاربة الأعداء، أعداء الدين والمنحرفين[103].

---

101 ــ راجع :الجابري – نحن والتراث، ط: 5 المركز الثقافي العربي، البيضاء: 1986 ص: 173، و Valdivio Valor Jose -Don Miguel Asin Palacios, Mistica Cristiana y Mistica Musulmana Ediciones Hiperion, Madrid, 1992 p: 112.

102 - وهـــو أهـــم كتب ابن خمير مما وصل إلينا وعليه سيكون المعول بالدرجة الأولى في دراسة مواقف ابن خمير من التصوف والمتصوفة.

103- يذكـــر ابن حوقل في "صورة الأرض"، ط: دار مكتبة الحياة، بيروت: (د– ت)، أن جهاد برغواطة حضره أزيد من ألف مرابط، انظر: ص : 56.

لقد شكلت الرباطات الأماكن الأولى للتجمعات الدينية التي كان المسلمون يرابطون فيها للدفاع عن بلادهم، وتقع تلك الأماكن عادة بمحاذاة بلاد الأعداء أو على السواحل، وتسمى أيضا بالثغور. غير أن الرباطات صار لها مدلول آخر عند أهل إفريقية ذلك أن فقهاء المالكية الذين كانوا يدرسون بالقيروان ويدافعون عن مذهبهم السني فضلوا اعتزال حياة المدن –التي عمتها الفوضى والاضطرابات السياسية وفساد العقيدة والانحرافات الاجتماعية–، وانقطعوا إلى أماكن العبادة خارج المدن، حيث انكفأوا على التحنث والزهد والتقشف ضاربين المثل من أنفسهم ومن إمامهم مالك.

وإذا كانت هذه الرباطات قد عرفت على هذا النحو بالمغرب الأدنى والأوسط لمدة طويلة، فإنها في المغرب الأقصى شهدت تحولا من أماكن للعبادة المجردة إلى مراكز للتعبئة العسكرية، بقصد من إنشائها والتمركز فيها الإعداد لمواجهة المنحرفين لاسيما فرقة "البرغواطيين". وكان من أهم الربط بإفريقية رباط المنستير الذي رابط به كثير من العلماء كيوسف بن مسرور وابن محمود الصدفي وبشر التستري، وظهرت رباطات بإفريقية في وقت مبكر وانتشرت في عهد بني الأغلب، وكانت تهدف يومئذ إلى قيام المرابطين بالدفاع عن أرض المسلمين. أما أشهر رباطات المغرب الأقصى فيذكر المؤرخون أن "رباط شاكر" المعروف اليوم "بسيدي شيكر" على وادي نفيس بحوز مراكش هو أول رباطات هذا البلد، ويعتقدون أنه مدفن المجاهد العربي شاكر من أصحاب عقبة بن نافع، وقد بنى هذا الرباط يعلى بن مصلين أحد رجالات رجراجة السبعة الذين يقال إنهم وفدوا على رسول الله –صلى الله عليه وسلم– بمكة فأسلموا ورجعوا إلى المغرب دعاة للدين الحنيف (؟!)[104].

وفي عهد الزناتيين كثر عدد الربط التي وضع الأدارسة لبنتها، ومعلوم أن القاسم بن إدريس بعد هزيمته في معاركه مع إخوته على منطقة الشمال، زهد في الدنيا وبنى

---

104 – أحمد حجي ــ الزاوية الدلائية، ط: المطبعة الوطنية، الرباط: 1964، ص: 23.

مسجدا بساحل البحر قرب أصيلا بموضع يعرف بتاهدرت على ضفة النهر هناك، وأعرض عن الدنيا وأقام يعبد الله إلى أن مات[105]. ومن أشهر رباطات المغرب لهذا العصر أيضا رباط تامسنا على ضفاف نهر أبي رقراق، ورباط أزمور، ورباط ماسة بسوس، وكان رباط أكلو (قرب تيزنيت) من أشهر الرباطات في آواخر عهد الزناتيين، أسسه وجاج بن زلو اللمطي الذي اتصل بأبي عمران الفاسي، وفي هذا الرباط درس عبد الله بن ياسين. وقد أطلق بعض المؤرخين على المكان الذي أنشأه عبد الله بن ياسين -بعد ذلك- للعبادة والتعلم في إحدى الجزر الساحلية جنوب المغرب اسم "رابطة" ومنه انطلقت الشرارة الأولى لدولة المرابطين[106].

أما الزاوية فكانت في الأصل مكانا للعبادة وإيواء الواردين المحتاجين للطعام ولم تعرف في المغرب إلا في القرن الخامس الهجري وكانت تعرف في الأول باسم "دار الكرامة" أو "دار الضيوف". ومن أقدم الزوايا بالمغرب زاوية أبي محمد صالح الماجري (ت:631 هـ/1234م) في آسفي، وقد تكاثرت الزوايا في المغرب بعد ذلك انطلاقا من ق8هـ/14م، حيث بنيت حولها المدارس واستقر فيها الطلبة والفقراء[107].

وبخصوص ظهور رجال التصوف ببلاد المغرب يلزم التأكيد على أن ظهور الصلحاء والأتقياء والزهاد بهذه الربوع وجد بوجود الدين الجديد، فلم يخل عصر من عصور المغرب الإسلامي من رجال عرفوا بالاستقامة وبالتقشف وإظهار علامات الخشية لله، ولكن صورة هؤلاء الزهاد كانت صورة بسيطة لا تكلف فيها ولا غلو. نعم لقد كانت الحاجة الاجتماعية تفترض إيجاد علماء أو فقهاء يجتهدون للناس

105- الاستقصا لأخبار المغرب الأقصى، ط: دار الكتاب، البيضاء: 1954، 173/1، وحركات - المغرب عبر التاريخ، ط: دار السلمي، البيضاء: 1965: 189/1.

106- راجع: حجي - الزاوية الدلائية، ص :24.

107 - م، س، ص: 25.

ويعرفونهم بأحكام دينهم وقواعد شريعتهم، ولما كان فقهاء المالكية الذين تصدروا للتوجيه في هذا الباب هم أصحاب الفضل في تلبية هذه الحاجة الاجتماعية والدينية كان من السائغ جدا أن ينظر الأهالي والمؤمنون إليهم بعين الاحترام والتقدير، فهذا دراس بن إسماعيل الفقيه المالكي الشهير كان رجـــلا «مـــن أهـــل الفضل والدين» وكان عند أهل بلده «شيخا صالحا»[108]، كما كان مستجاب الدعوة[109]، وارتبطت شخصيته في المخيلة الاجتماعية ببعـــض الكرامات كما يحكـــي ذلك عياض إذ يقول: «ذكر ابن التبان أن رجلا رأى سنة ثمان وخمسين [وثلاثمائة] في المنام بالرماد –وكان منصرفا من الحج– السماء والأرض يبكيان، فسأل عن ذلك، فقيل: على أبي ميمونة دراس بن إسماعيل، ولم يكونوا عرفوا بموته، فإذا به قد مات»[110]، وذاك أبو عبد الله محمد بن أحمد السوسي الفقيه المالكي كان يوصف عند قومه بالرجل الصالح الفاضل الورع المتجرد عن الدنيا[111].

وقد عرف بالزهد من المغاربة الأوائل القاسم بن إدريس بوسلهامة المصري الأصل (ت:345هـ/956م)[112]، ومنهم أبو جعفر أحمد بن خلوف المسيـــلي المعـــروف بالخيـــاط (ت:393هـ/1002م) الذي كان «ورعا زاهدا فاضلا»[113].

---

108 – عياض – ترتيب المدارك: 6/81–82.

109 – ن، م، ص: 84.

110 – نفسه.

111 – راجـــع: عـــبد الجلـــيل لحمنات – التصوف المغربي في القرن الســادس الهجري ــ مقدمة لدراســـة تـــاريخ التصوف المغربي (رسالة لنيل د.د.ع من كلية الآداب بالرباط، لازالت مرقونة) 1989 – 1990، ص: 45.

112 – حركات – المغرب عبر التاريخ: 1 /195.

113– عياض – المدارك: 7/110.

ومنهم الفاسي الشهير أبو عمران موسى بن عيسى بن أبي الحاج الفاسي نزيل القيروان (ت:430هـ/1038م) والذي عده أهل التصوف من جماعتهم[114].

ومنهم عبد العزيز السوسي التونسي الأصل، ولكنه استوطن المغرب أخيرا (ت: 476هـ/1083م) الذي كان يلبس الصوف ويتبنى طريقة الزهاد الكبار[115].

ومنهم أبو عبد الله محمد بن سعدون القيرواني (ت:485هـ/1092م) الذي استقر بأغمات أوريكة، و«أهل أغمات يستطبون بتراب قبره، وكان من أهل الفضل والعلم»[116].

ومنهم أبو زكرياء يحيى الرجراجي الذي كان مجاب الدعوة[117]، وأبو عبد الله الرجراجي من أهل تلجت، وقد نسبت إليه عدة كرامات، فقدسه أهل بلده من أجلها[118].

ومنهم وجاج بن زلو اللمطي السوسي الذي ابتنى دارا سماها بدار المرابطين -كما قلنا- وكان المصامدة يزورونه ويتبركون بدعائه[119].

ومنهم عبد العزيز التونسي (ت:486هـ/1093م) الذي كان ورعا تقيا متقللا من الدنيا هاربا عن أهلها[120].

هؤلاء إذن هم الرعيل الأول لمدرسة الزهد المغربية، ولا ريب أن زهد هؤلاء الزهاد كان بسيطا قائما على التوحيد الأخلاقي وعلى تربية النفس وتأديبها ومجاهدتها،

114- ن، م، ص: 7 / 243 وما بعدها.

115 - المدارك: 168/8.

116 - التادلي - التشوف، ص: 83 - 84.

117 - ن،م، ص : 87.

118- ن، م، ص : 86.

119 - ن، م، ص: 89.

120 - ن، م، ص: 92.

كما تمثل في الإقدام على العبادة بجد وحزم، وفي حث الناس على الأخذ بالشرع، وقد كان لهذه الشخصيات تأثير بالغ على أتباعهم نظرا لما كانوا يكنون لهم من تقدير عظيم، ثم تحول هذا التقدير فيما بعد –عند العامة وعند من جاء بعدهم من الصوفية– إلى تقديس وتعظيم غريبين.

ب – الصوفية وموقف المرابطين والموحدين : يقول أحد مؤرخي الفكر الصوفي المتأخرين: «على الرغم من الظهور العام للتصوف والصوفية وقيام دولتهم وحركتهم في الشرق العربي والإسلامي بقي مغربنا بمعزل عنه لم ينصبغ أهله بصبغته ، ولم يعرفوه كما عرفه إخوانهم المشارقة إلا في أوائل المائة الخامسة للهجرة أو قبلها بقليل، وذلك في عهد المرابطين، وعندما ظهر بهذه الديار لم يكن معروفا بمعناه المتعارف فيما بعد، بل كان مبناه على الزهد والتقشف والنسك وحمل النفس على المجاهدة في الطاعة والوقوف مع ظواهر الشريعة دون تغلغل في علوم المكاشفات والحقائق»[121]. ويقول باحث آخر: «إن ظهور التصوف المغربي كفكر وسلوك وممارسة وكطاقة مؤثرة في المجتمع رهين بتوفر شروط موضوعية لم تتح لها فرص النضج إلا منذ القرن السادس الهجري»[122].

فنحـــن أمام رأيين يعتبران أن البداية الحقيقية للتصوف المغربي –كتوجه ومذهب متميز– لم يتحقق إلا في القرن الخامس أو السادس الهجريين، وهذا صحيح ولكن الأمر لا يعني تجريد بلاد المغرب من أي فكر صوفي أو نهج زهدي لدى بعض الأفراد وعند بعض الخاصة قبل هذا التاريخ، بل الصحيح –كما تبين لنا– أن ظهور "الصلحاء" بدأ

---

121 – عبد الله التليدي – المطرب في مشاهير أولياء المغرب، ط: طنجة، 1987، ص:31.

122 – لحمنات – التصوف المغربي في القرن السادس، ص: 2.

ببلاد المغرب منذ عهد الأدارسة بل إن أحد أبناء تلك الأسرة العريقة وهو القاسم كان من العباد والزهاد كما قد عرفنا.

إنه مما لا شك فيه أن الفكر والاتجاه الصوفي لم يزدهر ولم تتأسس منظومته الفكرية والمذهبية إلا في العهد الموحدي ، بيد أن تكونه الأول حصل في عصر المرابطين، والدليل على ذلك أن عدد الصوفية كان كبيرا في هذه الفترة (بشهادة صاحب التشوف وغيره)، فقد كان صوفية هذا العصر هم الأساتذة الذين أخذ عنهم أصحاب الطرق من أمثال الشاذلي وابن مشيش وأبي عبد الله صالح وغيرهم. ولكن لماذا انفجر التأثير الصوفي في عهد المرابطين أولا؟ وما هي أسباب ظهور ذلك العدد الكبير من الصوفية في هذا العصر؟

يتعلق الأمر في نظرنا وفي نظر الكثير من الباحثين بأسباب سياسية واجتماعية وأخرى إيديولوجية، فبخصوص الجانب السياسي كان لحال التدهور والتمزق الذي عرفته البلاد بعد سقوط الدول الإدريسية أثر بالغ في دفع علماء المغرب وفقهائه إلى محاولة البحث عن بدائل يصلحون بها أحوال الحكم الزماني، بعد أن فشل أصحاب الحكم في كسب ود الشعب، ومن هنا التجأ علماء المالكية إلى أمراء صنهاجة لحثهم على القيام بدورهم الديني والسياسي، فوقع الاتفاق على جعل المبادئ الدينية ميثاقا تتأسس عليه وحوله مبررات البيعة والطاعة لهؤلاء الحكام. ولذلك وجدنا عبد الله بن ياسين يأخذ أتباعه في رباطهم ب«الشدة في ذات الله تعالى وتغيير المناكر، وانعزل مع صاحبه [يحيى بن إبراهيم الجدالي] في جماعة ممن يقولون بقوله لتغيير جاهليتهم وإنذارهم ممن اتبعه...وكان أخذ جميعهم بصلاة الجماعة وعاقب من تخلف عنها عشرة أسواط لكل ركعة...»[123]. وهكذا سيؤدي تطور الأحداث بعد تلاحم الفقهاء بالمرابطين إلى اندفاع الملثمين نحو الشمال مدفوعين بوازعهم الديني وبروحهم الإسلامية

---

123 – عياض المدارك: 81/8 – 82.

حيث عملوا من ناحية على تقويض حكم برغواطة وغمارة، وقضوا من ناحية أخرى على مظاهر الانحلال والانحراف الاجتماعي والعقدي الناتجة عن ضعف الزناتيين، وبالتالي ستصبح المبادئ الدينية الملهم والمحرك والضابط لسلوك كثير من المغاربة.

ومن ناحية أخرى تجلى البعد الاجتماعي في نشأة التصوف المغربي من خلال أمور كثيرة تعبر كلها عن حال التذمر الذي كان عامة الشعب والفئات المتدينة يحسونه نحو فئات المستفيدين والمستغلين للوضع، لاسيما من طبقات فقهاء الدولة الذين اصطفوا إلى جانب السلطة المرابطية وصاروا يحظون بامتيازات خاصة شكلت منهم طبقة مترفة متنعمة على حساب الشعب الذي كان يحترق بلظى الجبايات والضرائب المفروضة عليه وخصوصا في عهد علي بن يوسف عندما اشتغل بحروبه الأندلسية وبمواجهة الموحدين[124].

وقد تنامى هذا الجانب الاجتماعي وتناهى في تعزيز حياة الزهد والتقشف وقوى من صور السخط الشعبي على الفقهاء والحكام لاسيما بعد انتشار انحرافات اجتماعية متنوعة كشرب الخمر وتقديم النساء وإسناد الأمور إلى الفاسدين وتفريط الفقهاء في تغيير المنكر... ولا يخفى أن المهدي بن تومرت كان قد ركز كثيرا في ثورته ضد المرابطين على هذه الجوانب الاجتماعية السلبية ونفذ من خلالها لزعزعة كيان دولة الملثمين والطعن في شرعية حكمها، كما طعن في انحياز الفقهاء إليهم وتأييدهم لهم

124 – راجع بهذا الخصوص: مصطفى بنسباع – السلطة بين التسنن والتشيع والتصوف ما بين عصري المرابطين والموحدين، ط: مطابع الشويخ تطوان، 1999 ص: 89 وما بعدها.

وتواطؤهم معهم، (وتحضرنا هنا ولا شك مناظرته لهؤلاء جميعا، كما يحضرنا هنا توبيخه لهم واتهامه العلماء بكتمان الحق عن علي بن يوسف)[125].

وقد دفعت هذه الظروف عامة الشعب إلى اللجوء إلى العلماء الزهاد للاحتماء بهم والتعزز بهم ضدا على فقهاء الدولة وعلى الحكام المتسلطين[126]، وكان المتصوفة يغتنمون الفرصة لاستقطاب الكثير من الفقراء والمظلومين، كما دفعت هذه الظروف الكثير من المظلومين إلى الارتماء في أحضان الزهد والتصوف، إذ لا نبالغ إذا قلنا بأن جل المتصوفة كانوا من الفئات الضعيفة والمعوزة، وقد استغل ابن قسي -الذي ثار على المرابطين فيما بعد- هذا الجانب الاجتماعي في جمع مريدين حوله وفي تكوين جماعته، التي حارب بها المرابطين والموحدين نصرة لمذهبه وطريقته في التصوف. يقول ابن الخطيب: «واتصل به الأشرار وأجزل العطاء من غير عمل ولا خراج، وكان إذا أعطى يحثو بيده من غير عدد، وكان أكثر أصحابه يقولون للناس إن المال يتكون عنده إذا فرغ»[127] إشارة إلى كراماته.

ومن جهة ثالثة ارتبط البعد الإيديولوجي بنشأة التصوف المغربي من حيث إن الزهاد بعد انتقالهم تدريجيا إلى مرحلة متقدمة في هذا الطريق الصوفي، وبعد تأسيسهم للرباطات وضمهم الأنصار صاروا -أو صار بعضهم على الأصح- يؤسسون لعقيدة

---

125 - راجع عن هذا: أعز ما يطلب (تح: عمار طالبي، ط: المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر: 1985)، (باب: ما أحدثوه من المناكر والمغارم وتقلبهم في السحت والحرام يأكلون ويشربون وفيه يغدون ويروحون)، ص: 244.

126 - انظر بعض هذه الأخبار عند: التادلي - التشوف، في قصة بنور عبد الله بن وكريس، (ص: 130-131)، وعند الحديث عن كرامات أبي شعيب أيوب الصنهاجي (ص: 187 وما بعدها)، وكرامات أبي وزجيج يفراكس بن سلال الدكالي، (ص: 151).

127- انظر: أعمال الأعلام، تح: أحمد مختار العبادي، ومحمد إبراهيم الكتاني، ط: دار الكتاب العربي، البيضاء: 1964، ص: 288.

صوفية وإيديولوجية زهدية كما قاموا يخططون للسيطرة على الحكم وإزاحة سلطة الدولة الظالمة بغية تثبيت تلك القناعات وبثها بين فئات المؤمنين. وقد استعار المتصوفة الثائرون -تأسيسا لإيديولوجيتهم- الكثير من أدبيات الفكر الشيعي، فنجدهم يستعملون اصطلاحات وتنظيمات شيعية كمؤسسة "الإمامة" (الولاية الصوفية)، و"علم الإمام" (العلم اللدني لدى الصوفية)، واصطلاح "العصمة" (الحفظ للولي)، والكرامة والتقية... وما إلى ذلك مما قامت عليه الكثير من أفكار ومبادئ الصوفية بالمغرب، يوظفون هذه الاقتباسات توظيفا دينيا لتحقيق مآرب سياسية. ولا شك أن القارئ -المتخصص- فهم أننا نشير هنا إلى ثورة الصوفي ابن قسي الأندلسي، وثورة ابن هود الماسي، فالأول حارب المرابطين بالأندلس وأسهم بدور واضح في الحد من نفوذهم ببلاد العدوة بعد أحداث طويلة تعرضنا لبعض جوانبها سابقا. والثاني قاد ثورة بماسة واجه فيها الموحدين، وترجع أسباب هذه الثورة إلى عوامل اجتماعية تجلت في كون الموحدين عملوا على تخميس أموال جزولة -عصب دعوة ابن هود- مما دفعهم إلى الثورة على النظام، ولكن البعد الإيديولوجي الصوفي كان واضحا في هذه الثورة، لأن أهل رباط جزولة كانوا يؤمنون بقرب ظهور المهدي بمنطقتهم، وقد انضمت إلى هذا الحلف الماسي قبائل برغواطة ودكالة المشاركة لهم في بعض اعتقاداتهم[128].

كانت ثورة ابن هود قوية وعنيفة كادت تعصف بجهود الموحدين في تثبيت دعائم حكمهم، إذ اضطر عبد المؤمن أن يبعث لإخمادها بحملات كثيرة فشلت كلها،

128 - ولا يمكن إغفال الموروث العقدي والإيديولوجي لها خاصة البرغواطيين باعتبار أنهم كانوا يقولون أيضا بالمهدوية والرجعة... ولعل ابن هود نفسه كان يشعر بهذا التقارب الإيديولوجي، لذلك عمل على نشر دعوته في هذه المناطق بالذات. راجع: بنسباع – السلطة بين التسنن والتشيع والتصوف، ص:137، وراجع أيضا: يفوت – ابن حزم، ص: 360.

ولم يتمكّن من سحقها إلا في نهاية المطاف بعد قتل ابن هود وتشتيت أصحابه سنة: 542 هـ./1174م.

لقد دخل هذا التيار الصوفي المتسنن وغير المتسنن في المغرب والأندلس في مواجهة الحكم المرابطي ثم بعد ذلك في مواجهة الحكم الموحدي -إذن-، وقد كان من العادي جدا أن تقف الدولتان في وجه هذا التيار لأنه تحول بمشروعه من القول ب"الولاية الصوفية" إلى إعلان "الإمامة السياسية"، هذه الإمامة التي استهدفت نظام الحكم وسعت إلى اقتلاعه. ولكن هل يعني هذا أن المرابطين والموحدين كانوا خصوما للفكر الصوفي على وجه الإطلاق؟ وهل كان هناك اتفاق بين النظامين في خطة المواجهة والتعامل مع هذا الاتجاه؟

الحق أنه لا تتأتى الإجابة عن هذين السؤالين إلا باستحضار ومعالجة جملة مسائل مرتبطة بالموضوع، أولها مسألة إحراق كتاب "الإحياء" للغزالي، وثانيها موضوع تلمذة ابن تومرت للغزالي، ثم ثالثا وأخيرا مناقشة البعد السياسي في موقف النظامين من الفكر الصوفي.

فبخصوص إحراق كتاب "الإحياء" للغزالي تؤكد أولا أن هذا الكتاب كان فتحا جديدا في الفكر الصوفي المغربي، ولا نجافي الحقيقة إذا قلنا بأنه كان العامل المرجح في سيطرة الفكر الصوفي على العقلية الدينية للمغاربة رغم ما أثار من مشاكل في بداية دخوله إلى المغرب. يقول محمد القبلي: «إن "الإحياء" كخطاب محرك قد غزا الرواية التاريخية المغربية، وفرض نفسه عليها من أول ظهوره بأقصى الغرب الإسلامي، إذ لم يكن لنفس الرواية المغربية كغيرها من الروايات الوسيطية عهد بمثل هذا النوع من

المادة الإخبارية، ولا بمثل هذا النوع من التدخل المفاجئ للنص في السلطة والحدث»[129].

نعم لقد ظل هذا الكتاب حاضرا لدى الأدبيات الصوفية والعلمية في المغرب منذ دخوله وحتى نهاية القرن الثامن، وقد اضطلع بدوره كموجه للسلوك وضابط للأخلاق ومشرعن للفلسفة السلوكية لدى أهل السنة.

إن هناك خلافا بين الباحثين حول السبب الحقيقي في إحراق "الإحياء"، و قد اختصرت الأقوال في ذلك في ثلاثة آراء: رأي يرى أنه كان بسبب ميل "الإحياء" إلى الطعن في الفقهاء ومنهاجهم وتكالبهم على الدنيا ، ورأي يربطه بسلفية الفقهاء والحكام المرابطين الذين حاربوا فكر الغزالي لميولاته الأشعرية، ورأي ثالث يذهب إلى أن الكتاب يروج لآراء صوفية كشفية لم تكن لتوافق النزعة العملية والاتجاه الجهادي للدولة المرابطية[130].

وإذا ما حاولنا معاودة البحث في موضوع الإحراق من الزاوية التي تهمنا الآن -زاوية التصوف- نسجل أن كتاب "الإحياء" تضمن من الأفكار والتوجيهات والمواقف الأخلاقية والاجتماعية والدينية ما جعل الفقهاء -المستفيدين من الأوضاع- والمرابطين الحكام يحقدون عليه. فقد طعن الغزالي في الفقهاء الموالين للملوك

---

129 - من دراسة له بعنوان: رمز الإحياء وقضية الحكم في المغرب الوسيط ــ الخطاطة العامة، أرضية الاختلاف (ضمن :أبو حامد الغزالي، دراسات في فكره وعصره وتأثيره)، منشورات كلية الآداب بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم: 9، سنة 1988، ص: 140.

130 - بالإضافة إلى الرأي القائل بأن الإحراق مرتبط بالاضطراب التوثيقي الشرعي وبضعف الأدلة الحديثية التي اعتمدها الغزالي في كتابه، وإلى الرأي الذي يربط الإحراق بالميولات الشافعية للغزالي، انظر: العروي – **l'histoire du Maghreb, un essai de synthèse, Maspero, Paris, 1976, pp- 115-160.**

والسلاطين واعتبر ما يأخذونه من العطايا سحتا حراما[131]، وحرم غشيان مجالس الملوك والسلاطين حتى ولو كان العالم الداخل إليهم يروم تغيير المنكر أو الأمر بالمعروف إلا في النوائب العظمى، وحرم معاملة قضاتهم وعمالهم وخدمهم، لأن مالهم مصدره السلطان، وهو حرام[132]. و لا يرى الغزالي للظالم من حاشية السلطات توبة إلا بالخروج عن كل مال أخذه من السلطات ومن خدمته عند السلطان[133]. كما أنكر أبو حامد فرض الخراج والضرائب على المسلمين والمصادرات التي كان الحكام يوقعونها على الرعية واعتبر كل ما يأخذونه –ما عدا أموال المواريث والزكوات والأوقاف– رشوة ومالا حراما[134]. ومن جهة أخرى حرم الغزالي الاستعانة بالكفار ومنه توظيفهم في مؤسسات الدولة الإسلامية (ومعلوم أن المرابطين كانوا يشغلون بعض أهل الكتاب في جمع الزكوات والخراج).

ولعل هذه المواقف الغزالية كانت تصب كلها –من حيث قصد الغزالي أو لم يقصد– في زعزعة السياسة الاجتماعية للدولة المرابطية، كما كانت تضرب الاختيارات الفقهية لهذه الدولة ورجالها في الصميم، وقد تبين لنا كيف أن المهدي بن تومرت وظف مجموعة من هذه الجوانب السلبية في مهاجمة الدولة المرابطية وإيديولوجيتها، وقد خصص ابن تومرت أبوابا من كتبه ل"معرفة أتباع [المرابطين] الذين أعانوهم على ظلمهم"...ولا شك أنه كان يقصد بهم فقهاء المرابطين الذين «يتوسلون بفتياهم إلى أباطيلهم وأهوائهم كلما سألوهم عن شيء أفتوهم به على ما وافق أهواءهم وأغراضهم فضلوا وأضلوا»، فهم: «عبيد الدينار والدرهم

---

131 - الإحياء (كتاب الحلال والحرام)، تق: رضوان السيد، ط: 1، بيروت: 1983، ص: 125 .

132– ن، م، ص: 139 و 159.

133– ن، م، ص: 109 وما بعدها.

134– ن، م، ص: 123.

والخميصة الذيـن تحتهـم في الذل والهـوان، تركوا دينهم وخسروا آخرتهم ابتغاء مرضاتهم»[135].

وحري بنا ونحن نتلمس الأسباب الحقيقية وراء إحراق كتاب "الإحياء" أن نشير إلى أن التوجـيهات الغزالـية الإحيائية التقطت بسرعة داخل الحقل الصوفي المغربي، واعتبرت منذ أول وهلة أداة توجيه لجل صوفية المغرب. كما اعتبرت تعليمات الغزالي فيه دستورا جديدا وفتحا كبيرا جعل من الصوفية يتمثلون تعليماته ويضبطون سلوكهم بمـا تضمنه من رؤى وإرشادات، فهذا الصوفي أبو الحجاج (ت:520هـ/1125م) يفد على الأمير علي بن يوسف «فيبعث إليه بجملة مال، فلم يخرج إلى أغمات من مراكش حـتى فرقه على المساكين ، فقيل له لو أمسكت منه لنفسك، فقـال: لا حاجـة لي فيه»[136]. وهـو نفس الشـيء الذي فعله ابن قسـي -زعيم ثورة المريدين السابق- الـذي كان يشتغل بوظيفة مخزنية فلما تزهد باع ماله وتصدق بثمنه[137]، وابن وزير - قائد ابن قسي العسكري- الذي تزهد وانزوى، وتصدق بكل ماله[138].

إن هذه الثورة الدينية /الاجتماعية/السياسية التي أحدثها "الإحياء" في عموم صوفية المغرب تؤكد أن العوامل التي أدت إلى إحراق الكتاب متداخلة ومتنوعة، ومع ذلك فيبقى البعد الصوفي -الذي كان وراء الستار- عاملا حاسما في الدفع وإتمام عملية الإحراق. نعم لقد تحقق ذلك للتصوف من حيث إنه كان الحافز الأهم والدافع

135- أعز ما يطلب، ص: 245 - 246.

136- ابن الزيات - التشوف، ص: 236.

137- ابن الأبار - الحلة السيراء، تح و تع: حسين مؤنس، ط: الشركة القومية للطباعة والنشر، القاهرة: 1963: 2 / 197، وابن الخطيب - أعمال الأعلام، ص: 286، وكنون - تقديم ودراسة لتحقـيق كتاب " الحلة السيراء لابن الأبار " من عمل عبد الله الطباع، ط: دار النشر للجامعين، بيروت: 1962، ص: 307.

138- ن، م: 2 / 203.

الأكبر في الثورة على المرابطين، كما كان المحرك الشعبي على التمرد، بالإضافة إلى أن الفقهاء -في مجملهم- كانوا يعتبرون التصوف عنصر إزعاج وطريق تشويش منذ اصطدامهم به في الأندلس في شخص المدرسة المسرية.

وقد كان الصراع الفقهي الصوفي حاضرا بقوة في معركة الإحراق، وأكبر دليل على ذلك أن الاعتراض على إحراق الإحياء لم يصدر إلا من قبل الصوفية أو من طرف الفقهاء المتصوفة، كما أن أصوات الإنكار على إحراق كتاب الغزالي إنما اشتعلت بالأندلس وعلى يد القاضي ابن حمدين، ومعلوم أن الصراع الفقهي الصوفي إنما بدأ -كما قلنا- بهذه البلاد.

إن اتحاد المصالح بين فقهاء المالكية والحكام المرابطين واستشعار كل طرف بأن كتاب "الإحياء" قد ضرب الكثير من ثوابت الفريقين دفع الحكام إلى إصدار قرار الحرق بعدما بعث إليهم الفقهاء بمبررات هذا الحكم، لأن «الشركاء (=الفقهاء) أدركوا بحكم تكوينهم وتبعا لمستلزمات وظيفتهم الثقافية التوجيهية داخل الجهاز كله أن للإحياء مقاصد تعنيهم وتهدد كيانهم...ولقد كان عليهم أن يشرحوا ويبسطوا بغية الإفهام والتنبيه، ففعلوا فأدرك الحكم مباشرة كنه مخاطر الإحياء على مقوماته الحيوية الأولى، وعلى التوازن الهش الذي أقامه بين المبدأ والواقع، فتجند موضوعيا بجانب من كان يزكي هذا التوازن عمليا من بين المستفيدين من الفقهاء»[139].

ومع مشاطرتنا الرأي لكل من بنى حكمه على أن أسباب إحراق "الإحياء" مرتبطة بالأوضاع العامة السياسية والاجتماعية والاقتصادية لدولة المرابطين، إلا أننا نعتبر أن الجانب والبعد الصوفي كان الأقوى في تعجيل عملية الإحراق، أو بالأصح في إصدار قرار بها. وهنا نجدنا مضطرين إلى مسايرة عبد المجيد الصغير في قراءته لعملية الإحراق ودواعيها إذ يرفض الصغير أن تكون المبررات الحاسمة في عملية الإحراق

---

139 - القبلي - رمز الإحياء، ص: 168.

مرتبطة بانتقاد الغزالي للفقهاء، لأنه يعتقد أن موقف الغزالي من يوسف بن تاشفين ومن فقهاء المغرب كان موقفا إيجابيا بدليل الرسالة التنويهية التي أوفدها مع ابن العربي إلى هؤلاء. ولذلك كان الغزالي -في نظر هذا الباحث- مؤيدا للمرابطين وفقهائهم، يقول: «ولو كان مجرد نقد الفقهاء المثبت في الإحياء داعيا لمنعه وإحراقه باعتبار أنه فهم كنقد لواقع المرابطين، لكان يجب حسب هذا المنطق أن يحرق أيضا كتاب "سراج الملوك" لأبي بكر الطرطوشي... لأن الطرطوشي فضل أن يرسل أيضا مع ابن العربي رسالة تأييد إلى يوسف، فيزوده مع ذلك بتقريع ونقد واضحين»[140]، ولهذا يرى الصغير أن «موقف المرابطين من الإحياء إنما هو في عمقه موقف من التصوف كما يتمثل في فكر وكتابات الغزالي»[141]، بيد أنه يلزم البحث عن هذا الصراع المرابطي الصوفي (الإشراقي) -في نظره- في خلفيات سياسية تتمثل في الصراع المرابطي الفاطمي.

لقد بنى الفاطميون -كما هو معلوم- فكرهم على الباطن والإشراق، وقد كان أبو حامد الغزالي من أكبر مواجهيهم في بداية مشواره العلمي، غير أنه ما لبث أن تأثر بالمنهج الباطني الذوقي -الذي هاجمه من قبل- وانغمس فيه وأصدر عنه في بعض كتاباته المتأخرة التي كان من بينها كتابه "الإحياء". ولما كان الصراع المرابطي الباطني قائما ومحتدما بفعل الصراع السياسي فقد كان من اللازم محاربة كل فكر يدعم إيديولوجية الأعداء حتى ولو كان فكرا صوفيا مثل فكر الغزالي. والدليل على أن الموقف المرابطي كان وراء موقف الإحراق ما صرح به ابن العربي من انتقاد للفكر الصوفي للغزالي -رغم أنه كان شيخه-، حيث عبر ابن العربي عن إدانته الصريحة لفكر الأستاذ واتهمه بالسقوط في أحضان الفكر الباطني المتعارض مع مقتضيات التصوف

140 - انظر دراسته: البعد السياسي في نقد القاضي ابن العربي لتصوف الغزالي (ضمن: أبو حامد الغزالي دراسات في فكره وعصره وتأثيره)، م، س، ص: 184.

141- ن، م، ص: 185.

السني. ولا شك أن ابن العربي كان في موقفه هذا يتمثل الموقف الرسمي لدولة المرابطين، تلك الدولة التي كان يدين لها بالولاء والتقدير. ومع أن ابن العربي كان متحفظا في موقفه من إحـــراق كتاب "الإحيـــاء"، إلا أنه كان يرى أن في نصوص شيخه «التقاء موضوعيا ومنهجيا مع أخطر ما كان يهدد المجتمعات الإسلامية فكرا وممارسة، ألا وهو التيار الباطني»، كما أنه رأى في تصوف شيخه «تراجعا عن الأهداف الفكرية والسياسية للدولة الإسلامية»[142].

وعلى أي حال فهذه أهم الخلاصات والنتائج التي توصلنا إليها بخصوص إحراق كتاب "الإحياء"، نحتفظ بها الآن، لننتقل بعدها للحديث عن المسألة الثانية أي للحديث عن علاقة ابن تومرت وفكره بأبي حامد الغزالي الصوفي، والبحث عن أثر هذه العلاقة في تطوير الفكر الصوفي لدى المغاربة.

تبين لنا مما سبق بأن الفكر الصوفي المغربي احتضن التوجيهات "الإحيائية" ونشرها وبنى عليها الكثير من مواقفه وعقائده، وإذا كان "الإحياء" قد نعى على الفقهاء والحكام تسلطهم على الرعية واعتبر أن ما يفعله الفقهاء من تكالب على المادة وإقبال على الدنيا وإهمال لواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وما يقوم به رجال السلطة من إباحة للمحرمات وعدم تطبيق لقواعد الشرع، عملا مشينا لا يليق بأهل الإسلام اقترافه، فإن ابن تومرت -باعتباره واحدا من المتشبعين بالمنهج والدعوة الغزالية- كان من أوائل المستجيبين لدعوة الشيخ الغزالي، ولذلك بادر منذ رجوعه إلى المغرب إلى الإنكار على الحكام، ومواجهتهم وإشهار سيف الطعن والتقبيح في وجوههم، وبالتالي اعتبر نفسه ممثلا للرعية مدافعا عن حقوقها، مقابل الموقف الرسمي للدولة وفقهائها، هذا الموقف الذي عكس دفاعا عن واقع آسن وعملا على حمايته.

---

142 – ن، م، ص: 186.

وإذا رجعنا إلى موضوع "الإحياء" نجد أن ما قدمه الغزالي فيه من توجيهات اجتماعية يتطابق كثيرا مع مقتضيات الدعوى التومرتية، وهذا أمر طبيعي لأن ابن تومرت نهل من فكر أبي حامد وترسم خطواته. فهل معنى هذا أن ابن تومرت وخلفاءه الموحدين كانوا يتبنون كل ما جاء في هذا الكتاب، بما فيه من منهج باطني وفكر صوفي؟

قام ابن تومرت وأتباعه بإسقاط المكوس عن الشعب ومحاربة مظاهر الفساد الاجتماعي ووقفــوا في وجه الفقهاء المالكية، ولم يكن بد -في هذا السياق- من أن يقوم الموحدون بسلوك طريق مغاير لطريق المرابطين في التعامل مع "الإحياء"، فقاموا من جانبهم بعمل مضاد تمثل في إحراق كتب الفروع -كرد فعل على إحراق الفقهاء ل"الإحياء"- وحتى يتحقق لهم جمع «السلطة الدينية والسلطة الدنيوية في يد سلطة رجل الدولة بدل تركها موزعة بين الفقهاء والسلاطين»، وأعطــوا ل"الإحيـــاء" الكثير من الاعتبار، وعمدوا إلى «مراعاته ولو شكليا ودعائيا»[143]، لإسكات الصوفية من جهة، وتأكيدا لمزاعمهم بأن زعيمهم ابن تومرت تلمذ للغزالي وأنه شيخه الروحي من جهة أخرى.

ولكن هل يعني هذا أن الموحدين احتضنوا الصوفية وأيدوا مذهبهم بإطلاق؟

يدفعنا هذا السؤال إلى الانتقال إلى المسألة الثالثة -مسألة علاقة السياسة بالموقف من التصوف- والتي من خلاله سيتم الجواب عن السؤال المركزي المتعلق بموقف النظامين المرابطي والموحدي من التصوف.

أعتقد أن الموقف الرسمي للنظامين المرابطي والموحدي من التصوف لم يكن موقفا واحدا ولم يكن موقفا مستقرا، بل لقد كان خاضعا لجملة من المتغيرات والتقلبات باعتبار حال الدولة وباعتبار نوع التصوف المواجه وطبيعته. فإذا كان

143 - القبلي ـــ رمز الإحياء، ص: 170.

الموقف الرسمي للمرابطين قد وجهه الضغط الفقهي، وبالتالي كان الخط العام لسياسة المرابطين معاديا للصوفية نظرا للتقارب الذي كان حاصلا بين بعض الاتجاهات الصوفية والإشراق الفاطمي، وإذا كان الموقف الطبيعي للموحدين إعلان عدم المعارضة المبدئية لهذا الفكر وإظهار العطف عليه من منطلق معاكسة الموقف المرابطي، فإن الواقع يثبت حقائق مباينة ومتعارضة لما قد يعتقد خطا عاما ثابتا في سياسة الدولتين.

فالمرابطون لم يكونوا معارضين على طول الخط للتصوف المغربي، بل الثابت أن بعض رجال دولتهم كانوا على طريقة من الزهد والتقشف، بل إن يوسف بن تاشفين نفسه كان من المعروفين بالخوف الشديد من الله كتوما لسره كثير الدعاء والاستخارة مقبلا على الصلاة صادقا في استغفاره[144]، وكان ابنه علي «إلى أن يعد في الزهاد والمتبتلين أقرب منه إلى أن يعد في الملوك»[145]، كما أن تاشفين بن علي « كان يسلك طريق ناموس الشريعة ويميل إلى طريقة المستقيمين وقراءة كتب المريدين »[146]، ورغم اشتغاله بالحروب الطويلة إلا أنه كان يهتم بزيارة المتصوفة ويتبرك بهم ويسألهم الدعاء[147]، وقد سلك بعض أعوان الدولة نفس سلوك تاشفين فكانوا يتبركون أيضا بالصالحين[148].

144- ابن الخطيب – الإحاطة في أخبار غرناطة، تح: محمد عبد الله عنان، ط: الشركة المصرية للطباعة والنشر. القاهرة: 1977 :4 / 349.

145 – المراكشي – المعجب، ص: 252.

146 – ابن عذاري – البيان المغرب، تح: م . ج . س . كولان، و إ . ليفي بروفنسال، ط: دار الثقافة، بيروت: (د – ت): 79/4.

147 – ذكر ذلك التادلي في ترجمة أبي زكرياء الجراوي المراسي، انظر: التشوف، ص: 138.

148 – ومنهم المزدلي بن بلكان الذي زار عبد السلام السنوسي طالبا منه البركة، انظر: التادلي – التشوف، ص: 110.

ومن جهة أخرى نجد من أمراء المرابطين من انخرط في سلك الصوفية كما حدث مع أبي إسحاق باران المسوفي الذي لحق بطريقة القوم[149]، واتصل بعض الصوفية بحكام الدولة المرابطية كما وقع مع أبي الحسن بن حرزهم الذي استدعاه بعضهم للقراءة عليه والأخذ عنه «فلازمه وأخذه بسلوك طريق الآخرة، وأمره بالورع، وضيق عليه في المكسب فلم تتسع حالته إلا لخبز الشعير»[150].

ولعل هذه الأخبار تؤكد بأن عداوة المرابطين للصوفية المنبنية على موقفهم من كتاب "الإحياء"، والمستفادة من تغريبهم لبعض الصوفية كابن العريف وابن برجان وأبي عبد الله الأصم[151]وغيرهم، إنما كانت مرتبطة بخلفيات ودوافع سياسية واضحة تمثلت في الخوف من الخطر الفاطمي الباطني من جهة، ثم من التنظيمات الصوفية السياسية التي كان ابن العريف وابن برجان يؤطرانها بصورة متحفظة ومتخفية(من خلال جمع الأتباع والمريدين حولهما)، ثم وجهها ابن قسي (صاحب الثورة الأندلسية الخطيرة) بصورة مكشوفة.

أما الموحدون فلا شك أن الوجه التطبيعي مع التصوف لم يكن وجها قارا في سياستهم ولعل موقفهم من ثورة ابن هود -التي كادت تقلب موقفهم من التصوف جذريا- كانت تعكس إلى حد بعيد نوعا من الصراع الخفي بين السلطة السياسية الموحدية وبين التصوف المتطلع المتأثر بالنظريات السياسية الشيعية. ولا ننسى أن نستحضر هنا موقف الموحدين من بعض الصوفية كموقفهم من أبي مدين الغوث، حيث إن يعقوب المنصور الموحدي «بعدما وشى به بعض الخصوم فقالوا للمنصور: إنا

149 - ن،م، ص: 254.

150 - ن، م، ص:169.

151 - التشوف، ص: 115.

نخاف منه على دولتكم فإن له شبها بالمهدي وأتبـاعه كثيرون في كل بلد»[152]، فأمر بإشخاصه[153]، كما أمر المنصور بإسكات متصوف بجاية المسيلي و«طلب منه أن يشتغل بشأنه ويقتصر على خاصة أمره»[154]. وباختصار فإن موقف الموحدين من التصوف عكسه تقليد سار عليه نظامهم، حيث كان عبد المؤمن وأبناؤه ينقبون عن أصحاب الحال ويكشفون عن بواطنهم مخافة ثورتهم وخروجهم عليهم[155].

وهذا يعني أن الموضوع ارتبط عندهم بالجانب السياسي كما ارتبط عند سابقيهم المرابطين، فلم تكن العداوة تحتدم بينهم وبين المتصوفة وأشياعهم إلا عندما يشكل هؤلاء خطرا محدقا على نظام الدولة ومصالحها، أما في الحالات العادية فإن الأجواء والعلاقات تكون مطبوعة بالموادعة والاحتراز.

ج – متصوفة القرنين السادس والسابع الهجريين: لعب التحول السياسي الذي أحدثه ظهور الموحدين وقبلهم المرابطين دورا حاسما في المجتمع المغربي هيأ الأرضية الخصبة لفائدة رواج الفكر والاتجاه الصوفيين. فقد بدأ هذا الاتجاه في شكل محدود ثم عرف تطوره بعد استقرار المرابطين بمراكش، وعلى عهد علي بن يوسف المرابطي انتشر انتشارا واسعا ثم اكتمل استواؤه على عهد الموحدين. ولعل ما يؤكد هذا التطور هو ما حظيت به مدينة مراكش من وفرة في عدد المتصوفة، إذ إنها شكلت

---

152 – حركات – المغرب عبر التاريخ: 1 / 322.

153 – انظر : التشوف، ص: 213 وما بعدها.

154 – راجـع: الغبريني – عنوان الدراية، تح: عادل نويهض، ط: 1 منشورات لجنة التأليف والترجمة والنشر، بيروت: 1969،ص: 15.

155 – ابن عبد الملك– الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، تح: إحسان عباس، م: 1، ق: 5، ط دار الثقافة، بيروت: (د – ت)، ق:1، س: 8، ص: 250.

مركزا طلائعيا لترويج الفكر الصوفي بفضل رجالاتها وصلحائها[156]. وبعد انتشار التصوف في الحواضر كمراكش وأغمات وسجلماسة وفاس، عم -بمرور الوقت- ربوع المغرب ببواديه وحواضره، وكان الإقبال في دراسة التصوف -كما ذكرنا من قبل- على كتاب "الإحياء" بالدرجة الأولى وعلى "رسالة القشيري"، ثم على "رعاية المحاسبي"، و"الرقائق" لعبد الله بن مبارك، و"قوت القلوب" لأبي طالب المكي[157]. وأمام رواج هذا الاتجاه صار التصوف أداة للتلاحم بين المكونات الفكرية والدينية للمدينة والبادية المغربيتين[158]، وصار إلى جانب ذلك يشكل دعامة البنية الاجتماعية في المغرب، وقد تأكد هذا بعد انتقال التصوف من المستوى الفردي إلى مستوى التنظيم الجماعي بدءا من القرن السابع الهجري/13م، حيث تعزز موقعه الاجتماعي.

وعموما ومن أجل استكمال البحث في مسار تطور الفكر الصوفي المغربي على عهد ابن خير السبتي حري بنا أن نقف للتعريف بأشهر متصوفة المغرب خلال هذه الحقبة، رائدنا الوقوف على خصوصيات هذا الجانب من الفكر الديني المغربي واستخلاص أهم مميزاته.

إن أول من نفتتح به هذا العرض من شخصيات الفكر الصوفي لهذا العصر، شخصية كان لها بعد وتأثير في المجالين العقدي والأصولي، ولكن بصماتها في الحقل الصوفي كانت بارزة وقوية، تلك هي شخصية أبي الفضل يوسف بن محمد المعروف بابن النحوي من قلعة حماد. فقد تجول ابن النحوي بالمغرب ونزل بسجلماسة وفاس، وكان عالما بالعلوم العقلية والنقلية، ولكنه كان على طريقة الصوفية، «ولما أفتى فقهاء

---

156 - من بين 277 صوفي ترجم لهم التادلي نجد 56 منهم من أهل مراكش.

157 - ورد ذكر كتاب "الإحياء" عند التادلي: 8 مرات، و"الرعاية": مرتين، و"الرقائق": 3 مرات، و"قوت القلوب": مرة واحدة.

158 - Jacques Berque - Quelques Problèmes de l'Islam Maghrébin, Archives de Sociologie des Religions, C.N.R.S, N° 3, 1957, p13

أهل المغرب بإحراق كتب الغزالي وأمر السلطان بإحراقها انتصر لأبي حامد...وكتب إلى السلطان في ذلك»[159]. وقد نقل عن ابن حرزهم قوله: «لما وصل إلى فاس كتاب علي بن يوسف بالتحريج على كتاب الإحياء وأن يحلف الناس بالأيمان المغلظة أن الإحياء ليس عندهم، ذهبت إلى أبي الفضل أستفتيه في تلك الأيمان، فأفتى بأنها لا تلزم، وكانت لي بمحمله أسفار فقال لي: هذه الأسفار من كتاب "الإحياء"، وودت أني لم أنظر في عمري سواها. وكان أبو الفضل قد انتسخ الإحياء في ثلاثين جزءا، فإذا دخل شهر رمضان قرأ في كل يوم جزءا»[160]، وكان مجاب الدعوة، والتزم بلبس الصوف في آخر حياته[161].

ومن صوفية هذه الفترة أيضا أبو محمد عبد الله المليجي (ت:قبل540هـ / 1145م) رجراجي الأصل من أغمات كان شديد الورع والزهد والتقشف «ولما أفتى الفقهاء بمراكش بإحراق كتاب "الإحياء" للغزالي فأحرق بصحن جامع السلطان سأل أبو محمد عن الذين أفتوا بإحراقه، فكان كلما سمي له واحد منهم دعا عليه، ثم قال: والله لا أفلح هؤلاء الأشقياء، فما انقضى شهر حتى مات جميع أولئك الفقهاء»[162]، وزار السلطان أغمات وريكة فزار هذا الصوفي فبعث إليه بألف دينار فرده عليه[163].

ومنهم أبو عبد الله الدقاق (ت:أواخر ق6هـ/12م) من أهل سجلماسة، وكان يتردد على فاس، من كبار شيوخ التصوف وأحد أشياخ أبي مدين الغــوث «وكان يصرح بأنه ولي، ويتكلم بأشياء تنكر عليه، فذكر ذلك بعض أصحابه لابن العريف،

159 - التشوف، ص: 96.

160 - نفسه.

161 - ن،م، ص: 100.

162 - ن، م، ص: 145.

163 - نفسه.

وأبي الحكم بن برجان فقالا : لا تنكروا عليه شيئـــا من أحوالـــه»[164]، وكـــان من كرامته المشي في الهواء (؟!)[165].

ومنهم أبو الحسن علي بن إسماعيل بن حـــرزهم (ت:559هـ/1163م)، قدم إلى مراكش وكان فقيها حافظا للفقه زاهدا في الدنيا سالكا في تصوف أهل الملامتية. قال أبو الحسن: «اعتكفت على قراءة إحياء علوم الدين للغزالي في بيتي مدة من عام، فجردت المسائل التي تنتقد عليه، وعزمت على حرق الكتاب، فلما نمت رأيت قائلا يقول: جردوه واضربوه حد الفرية! فضربت ثمانين سوطا، فلما استيقظت جعلت أقلب ظهري فوجدت به ألما شديدا من ذلك الضرب، فتبت إلى الله تعالى مما اعتقـــدت، ثم بعـــد ذلك تأملت تلك المسائل فوجدتها موافقة للكتاب والسنة»[166](؟!).

وقد دافع ابن حرزهم عن ابن برجان وكان من الذين حثوا الناس على حضور جنازته لما مات[167]، ومن صور زهده وتقشفه واحتياطه أنه تنازل عن الإرث الذي ورثه عن أبيه لأخيه بعد أن اشتغل باله بذلك المال الموروث. وكان ذا كرامات مجـــاب الدعوة، ومن أقوالـــه: رأيت «رب العزة في النوم فقال لي: سل حاجتك. فقلت: أسألك العفو والعافية في الدنيا والآخرة. فقال لي: قد فعلت. فما أبالي من شيء يتقى فإن رب العزة قد أمنني»[168](!!).

---

164 – ن،م، ص: 56.

165 – ن،م، ص: 157.

166 – ن،م، ص: 169، وانظر: حركات – المغرب عبر التاريخ: 198/1.

167 – التشوف، ص: 170.

168 – ص: 171.

ومنهم أبو شعيب الصنهاجي السارية (ت:570هـ/1174م) من بلد آزمور من أشياخ أبي يعزى، قال التادلي: «ويقال من الأبدال»، كان معلما للقرآن ولكنه تفرغ للعبادة والزهد وكانت له مواقف خاصة من رجال السلطة، إذ كان الأهالي يحتمون به ضدهم[169]، وكان ذا كرامات، بحيث كانت تطوى له المراحل (؟!)، وكان ممن يغيبون عن الوعي في الصلاة[170].

ومنهم أبو محمد عبد الحميد بن صالح الهسكوري من تادلا، ونزل فاسا، كان عبدا صالحا مباركا من الأولياء، ولكنه كان يسلك طريق مجاهدة غريبة، إذ كان يربط نفسه ويعذبها واستمر مقيدا في حديد لا يأكل ولا يشرب عدة شهور[171].

ومنهم أبو عمرو السلالجي الفاسي المتكلم (ت:574هـ/1178م) كان قد بلغ من العلم والوجاهة ما جعله يغشى المجالس السلطانية الموحدية، ولكنه زهد في الدنيا وفر من مراكش عائدا إلى فاس، وهناك تفرغ للعبادة والزهد وتعليم الناس[172].

ومنهم محمد بن أمغار الصنهاجي من أزمور «قيل إنه من الأبدال من أقران أبي شعيب أيوب السارية وأبي عيسى الدكالي»[173]. وكان أحد أبنائه يقول لإخوانه: «أتدرون بم زاد والدكم على صالحي المغرب؟ فقالوا: لا ندري. فقال: ما فاقهم بكثرة صلاة ولا صيام وإنما فاقهم باتباع السنة ، فكان إذا صلى العتمة لم يتحدث مع أحد للنهي الوارد في النوم قبلها والحديث بعدها، فإذا صلى العتمة ولم يجد طعاما يفطر عليه

---

169 - ص: 188.

170- نفسه، وانظر أيضا: التليدي – المطرب، ص: 43 – 44 .

171- التشوف، ص: 196 – 198.

172- ن، م، ص: 108 وما بعدها.

173- ن، م، ص: 209.

نام ولم يكلم أحدا»[174]. وقد حكي عنه من الكرامات الكثير منها أنه كان يمشي على الماء[175](!!).

ومنهم أبو يعزى يلنور بن ميمون (ت:572هـ/1176م)[176]، من أشهر من وقع الإجماع على مكانتهم في التصوف المغربي. وقد خصه أبو العباس العزفي السبتي بكتاب جمع فيه مناقبه سماه : "دعامة اليقين في زعامة المتقين – مناقب الشيخ أبي يعزى"[177]. قال التليدي عنه بأنه: «الإمام العارف الرباني الزاهد ذو الأحوال العجيبة والآيات الغريبة، صاحب السيرة والصيت...بلغ المعالي في المعارف والمقـــامات مع أميته ولكنته وعجمة لسانه»[178]. وقال أبو مدين الغوث: «رأيت أخبار الصالحين من زمن أويس القرني إلى زماننا هذا فما رأيت أعجب من أخبار أبي يعزى»[179]. وله كرامات نقلت بالتواتر، وقد رد على من أنكر كراماته قائلا: «يا لهؤلاء المنكرين لكرامات الأولياء، والله لو كنت قريبا من البحر لأريتهم المشي على الماء عيانا»[180]، ومما يذكر عنه أنه قضى عشرين سنة في جبال الأطلس لا يأكل إلا النبات.

174- ص: 210 .

175- ص: 211 .

176 - انظـــر ترجمـــته عند: التادلي - التشوف، ص: 213، والكتاني – سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس، ط: حجـــرية، فـــاس: 1316هـــ :216/3.

177- توجـــد لـــه نسختان بالخزانة العامة بالرباط، الأولى تحت رقم: 11759 والثانية تحت رقم: 9747، وهو مطبوع حققه أحمد التوفيق، ط: مطبعة المعارف الجديدة: 1989.

178 - المطرب، ص: 46.

179 - التشوف، ص:214.

180 - نفسه.

وقد خاف منه الحكام الموحدون وحبسوه في صومعة ثم خلي سبيله[181]، ولذلك كان الولاة يحترمونه ويتقبلون شفاعته[182]. وقد جعل أبو يعزى بيته مقصدا للناس للتبـــرك والاستشفـــاء والعبـــادة، قال التادلي: «حدثني غير واحد أن الناس كانوا يأتون إلى أبي يعزى من كل بلد فيطعمهم من عنده ويعلف دوابهم، وأن الفتوح كانت تأتيهم من إخوانه في الله فينفقها على زائريه»[183]. فهل يعني هذا أن أبا يعزى كان أول من أرسى أسس نظام الزوايا ومهد له بالمغرب؟

ومن هؤلاء الصوفية أيضا أبو إسحاق الأندلسي أصله من الأندلس نزل فاسا وبنى بباب الجيسة رابطة انقطع فيها للعبادة فكان المريدون يأوون إليه هناك[184].

ومنهم أبو إسحاق إبراهيم الصنهاجي من أهل فضالة، أشخص من طرف السلطة إلى مراكش بسبب آرائه ومواقفه الصوفية ثم عاد إلى موضعه ومات به عام: 596هـ/1009م، وهو من تلاميذ أبي أيوب السارية.

ومن أعلام الفكر الصوفي بالمغرب خلال عصر الموحدين الزاهد الكبير أبو مدين الغوث، الذي ولد بالأندلس بالقرب من إشبيليـــة سنة: 520هـ/1125م، وانتقل به والده إلى طنجة وسبتة، ثم توجه إلى مراكش وفاس، ودرس على أبي الحسن بن حرزهم، وأبي الحسن بن غالب، وبذلك تلقى علوم الغزالي الصوفية وتشبع بها. وقد استقر به المقام عند جبل زلغ، وكانت له اتصالات بالشيخ أبي يعزى وبأبي علي الدقاق

---

181 – ص: 215.

182 – ن، م، ص: 220.

183 – نفسه.

184 – ص: 310.

وبأبي الحسن الشاوي وغيرهم. وخلال حجه التقى بالشيخ الصوفي الكبير عبد القادر الجيلاني فقرأ عليه الحديث وألبسه الخرقة[185].

ولما عاد إلى المغرب استقر ببجاية فكثر حوله الأتباع حتى خاف منه الموحدون وأمروه بالحضور إلى مراكش، ولكن القضاء عاجله فمات في الطريق إلى هناك سنة: 594هـ/1197م. وقد وصفه أبو الصبر أيوب بأنه «كان زاهدا فاضلا عارفا بالله تعالى قد خاض من الأحوال بحارا، ونال من المعارف أسرارا، وخصوصا مقام التوكل لا يشق له فيه غبار، ولا تجهل آثاره. وكان مبسوطا بالعلم مقبوضا بالمراقبة كثير الالتفات بقلبه إلى الله تعالى حتى ختم الله له بذلك»[186]. ومن أقواله الغريبة: «الملتفت إلى الكرامات كعابد الأوثان، فإنه إنما يصلي ليرى كرامة»[187]. وكان إذا قيل له «فلان عن فلان قال: أي شيء قلت أنت ما خصك الله به من عطاياه من علمه اللدني، أي حدثوا عن ربكم واتركوا فلانا وفلانا، فإن أولئك أكلوا لحما طريا والواهب لم يمت وهو أقرب إليكم من حبل الوريد، والفيض الإلهي والمبشرات ما سد بابها وهي من أجزاء النبوة، والطريق واضحة والباب مفتوح والعمل مشروع والله يهرول لتلقي من أتى إليه»[188].

وهذا الكلام يشي بأن صاحبه متشبع بآراء المذهب الكشفي اللدني الذي قال به جل المتصوفة الكبار في المشرق والمغرب، ولا شك بأن لدراسته على ابن حرزهم

185 - حركات - المغرب: 322/1، والتليدي - المطرب، ص: 58 وما بعدها.

186 - التشوف، ص: 319.

187 - ن، م، ص: 329.

188 - التليدي عن ابن عربي - المطرب، ص: 63.

وتأثره بمنهج وأفكار"الإحياء" تأثيرا على أقواله واعتقاداته التي مالت به إلى الإغراق في نوع من الغموض والباطن[189].

ومن صلحاء ومتصوفة هذه المرحلة أيضا عبد السلام بن مشيش (ت:652هـ/1254م)، إمام أئمة الطريقة الشاذلية، أبو محمد عبد السلام بن مشيش بن أبي بكر بن حرمة، ويوصلون نسبه إلى النبي -عليه الصلاة والسلام-[190]. وهو من قبيلة بني عروس الجبلية التابعة الآن لولاية طنجة، أما مدفنه فهو جبل العلم الشهير. درس ابن مشيش على أبي الحسن بن حرزهم وأبي مدين الغوث، واعتكف طويلا بجبال غمارة حيث اشتهر ذكره. وكان أبو الطواجين -أحد الثوار الذين قاموا على الموحدين- قد طغى في الشمال وادعى النبوة، فضايقه التقديس الشعبي والمحبة التي كان سكان المنطقة يكنونهما لعبد السلام فما كان منه إلا أن بعث إليه من اغتاله.

وكان ابن مشيش قد اعتراه جذب من سن السابعة منعه حسه، بيد أن "صلاته المشيشية" تنبئ أنه كان عالما متمكنا من أعلام الفكر الصوفي. ومن أهم المحطات في حياة هذا الرجل لقاؤه بتلميذه أبي الحسن الشاذلي، ومما يروى عن هذا اللقاء ما اتفق على ذكره جل من ترجموا له نقلا عن الشاذلي نفسه إذ قال: «كنت يوما بين يدي الأستاذ -يعني ابن مشيش- فقلت في نفسي: ليت شعري هل يعلم الشيخ اسم الله الأعظم؟ فقال ولد الشيخ -وهو في آخر المكان الذي كنا فيه-: يا أبا الحسن ليس الشأن من يعلم الاسم، الشأن من يكون هو عين الاسم. فقال الشيخ من صدر المكان:

---

189 - تنظر الكثير من أقواله وأرائه القريبة من آراء الغزالي في الاحياء عند : التنبكتي — نيل الابتهاج بتطريز الديباج، تح: عبد الحميد عبد الله الهرامة، ط: كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس: 1989، ص: 193 وما بعدها.

190 - التليدي – المطرب، ص: 86.

أصاب وتفرس فيك ولدي»[191]. وعلى هذا فيبدو أن ابن مشيش كان من المؤمنين بمقام الجمع الذي يفنى فيه العابد في الله فلا يشاهد في الكون سواه. وهذا ما تؤكده صلاته المشيشية إذ يقول فيها: «...وزج بي في بحر الأحدية، وانشلني من أوحال التوحيد، وأغرقني في عين بحر الوحدة حتى لا أرى و لا أسمع و لا أجد و لا أحس إلا بها، واجعل الحجاب الأعظم حياة روحي وروحه سر حقيقتي وحقيقته جامع عوالمي بتحقيق الحق الأول ...»[192].

وإلى جانب ابن مشيش سيسطع نجم صوفي آخر في هذه الفترة هو أبو العباس السبتي (أحمد بن جعفر الخزرجي) المزداد عام:524هـ1129م بسبتة الذي درس على أبي عبد الله الفخار، ثم رحل إلى مراكش، وهو صاحب المذهب الصوفي الشهير القائم على أن "الوجود ينفعل بالجود"، حيث بنى طريقته على البذل والصدقة والإحسان، وكان يرى أن أصول الشريعة ترجع كلها إلى الصدقة. يقول أبو العباس: «عقدت مع الله تعالى ألا يأتيني شيء إلا شاطرت فيه الفقراء، فبقيت عليه عشرين سنة فأثمر لي حكم الخاطر فلا يحكم خاطري بشيء إلا صدقه، فلما أكملت أربعين سنة تدبرت الآية [﴿ إن الله يأمر بالعدل والإحسان﴾]، فإذا العدل هو الشطر، والإحسان زائد عليه، فعقدت فيه ألا يأتيني قليل ولا كثير إلا أعطيت ثلثه لله عز وجل، فعملت عليه عشرين سنة، فأثمر لي الحكم بالولاية أو العزم، فأولي من شئت وأعزل من شئت...»[193].

---

191 – ابن عطاء الله في لطائفه عن الشاذلي، وابن عجيبة في شرحه للصلاة المشيشية وأحمد بن عباد في المغافر العلية، نقلا عن: التليدي – المطرب، ص:91.

192– عن مختارات من فن المديح والسماع، منشورات جمعية أهل طنجة لفني المديح والسماع، ط: مطبعة فضالة، المحمدية: 1997، ص: 5 .

193 – المطرب، ص : 80.

ويروى أن المنصور الموحدي تأثر بمذهبه الصوفي الاجتماعي هذا فاستدعاه واختبره، فلما تبين له صدقه بنى له مدرسة بمراكش يعلم فيها الناس. ومما يروى أيضا أن المنصور تنسك على يده وسلم الملك لولده الناصر(؟) وكانت وفاته سنة: 601 هـ/ 1204م[194].

ونختم هذا السرد لرجال وصوفية العصرين المرابطي والموحدي بالحديث عن شخصية أخرى طبعت هذا الفكر بطابع متميز في بلاد المغرب تلك هي شخصية أبي محمد صالح الماجري الأموي القرشي (ت:631هـ/1233م)[195] الذي عاش أواخر دولة الموحدين وجزءا من خلافة المرينيين. وهو من تلاميذ أبي مدين الغوث ومن معاصري ابن مشيش ومحيي الدين بن عربي، وغيرهما وقد درس في بداية حياته العلوم الشرعية بآسفي، ثم رحل إلى المشرق فاستقر بالاسكندرية مدة طويلة، وهناك أخذ الطريقة عن الشيخ عبد الرزاق، وقفل راجعا إلى بلده بعلم غزير ومذهب صوفي جديد. وقد وصف بأنه «كان زاهدا منقطع النظير متوكلا على الله التوكل المطلق، ورعا في شؤونه متقشفا في كل أحواله، دائم النسك والتعبد، كثير الرياضة والمجاهدة بنفسه.. وكان يلبس المرقعة، ويضع على رأسه الشاشية البسيطة، ويطوف في عنقه بالسبحة...ويصاحب العصا معه لا تفارقه»[196].

---

194 – انظر : حركات: 125/1، وراجع عن تفاصيل أخباره أيضا: التشوف، ص:451 وما بعدها.

195 – انظر أخباره عند: أحمد بن عجيبة – كتاب أزهار البستان في طبقات الأعيان، مخطوطة محمد بوخبزة الخاصة، ص: 72 – 73، وراجع أيضا: أحمد توفيق – من رباط شاكر إلى رباط آسفي (ضمن كتاب: أبو محمد صالح، المناقب والتاريخ)، مطبوعات: ك.أ.ع.أ.الرباط بالاشتراك مع : م.ب. آسفي، ط: دار النشر العربي 1990، ص:47 وما بعدها، وعبد اللطيف الشاذلي– أبو محمد صالح بن ينصارن الماجري (ضمن نفس الكتاب)، ص: 55 وما بعدها.

196 – التليدي – المطرب، ص :105.

ولما ضيق عليه الفقهاء بانتقاداتهم دعا الله أن يوجهه إلى الحق فأرسل إليه بشارة تخبره أنه سماوي، وأن الفقهاء أرضيون، وقد انكب بعد ذلك على "رسالة القشيري" و"حقائق السلمي"، و"منهاج العائدين"، فأتقن العلم الذي تتضمنه هذه المؤلفات[197].

ويعد أبو محمد صالح أول من وضع أسس نظام الزاوية في المغرب، لأنه جمع حوله المريدين، وأقام مركزا ورباطا للعبادة واستقبال الوفود والزوار. كما أنه وضع لأتباعه أورادا وأذكارا معينة، ووضع لهم نظاما خاصا في عاداتهم. وإذا كانت عنايته قد توجهت إلى كل الشعائر الدينية فإنه أولى شعيرة الحج عناية خاصة، وبلغ من عنايته بها أن دعا أصحابه ب "الحجاج"، وهكذا أقام جهازا للحج قوامه مجموعة من الزوايا مبثوثة على طريق الحج من المغرب إلى الحجاز، يقدم فيها أصحابه للحجيج كل الخدمات الضرورية قصد إتمام رحلتهم[198]. وقد مكنه ذلك من نشر دعوته وتوسيع دائرة مريديه حتى بلغ عدد زواياه ستا وأربعين زاوية في دكالة وحاحة ودرعة وسوس وفاس وصفرو وسلا والجزائر وبجاية والإسكندرية والشام.

وبذلك تحول التصوف بفضله ومع أبنائه ومريديه إلى مرحلة جديدة ستكون بداية لتأسيس نظام الزوايا الذي سيعم المغرب فيما بعد.

إن قراءة في تراجم هؤلاء الصوفية الذين تعمدت إدراج أخبارهم نقلا عن المصادر التاريخية المغربية المتخصصة في الفكر الصوفي ورجاله، لاسيما كتاب "التشوف" الذي يعد النموذج الرائد في هذا الباب -من حيث إنه تجرد للفكر الصوفي وعرض سيرة أصحابه من وجهة نظر صوفية ومن حيث إن صاحبه كان مؤرخا معاصرا للفترة التي نبحث فيها (فترة القرنين الهجريين السادس والسابع)- يدفعنا إلى

197 - نفسه.

198 - راجع: عبد اللطيف الشاذلي ـ م.س، ص:61 - 62.

التأمل والملاحظة، ولعل أهم ما نسجله ونحن نتتبع أفكار وأخبار وعقائد هذه الزمرة من صوفية المغاربة هو أن هناك اختلافا في منهج ورؤى هؤلاء الصوفية عن المنحى والخط الذي سارت عليه مدرسة التصوف الباطنية بالأندلس، تلك المدرسة التي دشن وجودها ابن مسرة وأفل نجمها مع ابن سبعين.

إن المدرسة الأندلسية التي عرفنا أنها اغترفت من معين الفكر الإشراقي الغنوصي قد سلكت طريق التأويل الباطني وغرقت في بحر الرموز والإشارت، أما المدرسة الصوفية المغربية فإنها –في مجملها– تبنت البعد الأخلاقي في الفكر الصوفي، واعتبرت هذا التوجه والاختيار أسلوبها في تربية الروح وتعميق التوحيد وإصلاح المجتمع.

لقد سجلنا أن بعض أئمة المدرسة المغربية كانوا حريصين على التزام طريق السنة، وأن البعض الآخر سعى إلى تبني قضايا المجتمع والدفاع عن المظلومين، وأن البعض الثالث فتح أبواب بيته أو زاويته للضيوف والجياع، ويسر طريق الحجاج والمسافرين، كما رأينا أبا العباس السبتي يدعو إلى "المذهب الجودي" مذهب الصدقة ومشاطرة المحرومين.

ورغم ما سجلناه من ملاحظات وانحرافات في عقائد البعض مثل عقيدة الإيمان بفكرة الفناء والقول بالحلول والزعم بكرامات وخوارق غير عادية، وكذلك ما سجلناه على بعض الصوفية من الدعوة إلى الانقطاع إلى العبادة وهجرة العمل ومفارقة الدنيا، وما لمسناه عند الكثيرين من استعمال اصطلاحات باطنية ذات أصول شيعية أو إسماعيلية، إلا أننا مع ذلك نظل متشبثين برأينا في موضوع التصوف المغربي هذا الرأي الذي مضمنه أن هذا التصوف المغربي سلك مسلكا مخالفا لمسلك المدرسة الأندلسية الباطنية، فهو مسلك واختيار "سني" ظل أصحابه حريصين على الانتساب إلى الشريعة والاحتماء بـأركانها، ولذلك وجدنا ابن خلدون عندما وقف للإنكار على المتصوفة وفضح انحرافاتهم الإشراقية وانغماسهم في الغنوصية والباطنية، لم يتوجه إلى المدرسة

الصوفية المغربية وإنما ركز في موقفه على أعلام المدرسة الأندلسية كابن عربي وابن برجان وابن سبعين والششتري والنجم الإسرائيلي، حيث قال عنهم: «وكان سلفهم مخالطين للإسماعيلية المتأخرين من الرافضة الدائنين أيضا بالحلول وإلهية الأئمة مذهبا لم يعرف لأولهم فأشرب كل واحد من الفريقين مذهب الآخر، واختلط كلامهم وتشابهت عقائدهم، وظهر في كلام المتصوفة القول بالقطب، ومعناه رأس العارفين.. وقد أشار إلى ذلك ابن سينا في كتابه الإشارات في فصول التصوف منها»[199].

لقد كان من الطبيعي أن يلقى هذا التوجه الإشراقي معارضة من طرف الفقهاء والحكام على السواء، وحتى الموحدون فإنهم رغم دفاعهم عن فكر الغزالي فقد وقفوا في وجه هذا التصوف الإشراقي، لأنه كان معارضا لمشروعهم التأصيلي ولرغبتهم في تحقيق الوحدة وإحياء سنة الجهاد[200]. وهكذا كانت محاربتهم لهذا الفكر تدخل ضمن مخططهم العام الذي اندرج فيه محاربة فقه الفروع ومحاربة الفلسفة (لاسيما الفلسفة التي ترى للشرع ظاهرا وباطنا ومنها فلسفة ابن رشد)، ثم الدعوى إلى إحياء العلوم الأصيلة حديثا وتفسيرا وأصولا.

ولما كان خط دولتهم متبنيا لهذا المنهج التأصيلي فقد دفع هذا بالتصوف المغربي -في معظم جوانبه ومن خلال أهم رجالاته- إلى اعتماد الأصول، وربط التربية الروحية والمجاهدة النفسية بالشرع، وعدم المجازفة في الحقيقة بمعزل عن الشريعة. يقول عبد المجيد الصغير: «وكأن البيئة المغربية تأبى إلا أن تؤطر كل من يلجأ إليه بإطار عملي سني، تماما كما حدث قديما للمولى إدريس الأول الذي دخل المغرب شيعيا زيديا فتحول إلى رجل سلطة سني... ويلاحظ من جهة أخرى أنه رغم تشدد القاضي

199 - المقدمة: 1108/3.

200 - راجع: عبد المجيد الصغير - التصوف المغربي والتصوف الأندلسي في القرنين السادس والسابع، اتصال أم انفصام؟ (ضمن كتاب: أبو محمد صالح السابق)، ص: 21.

ابن العربي في متابعة البدع، ومع كونه تتبع بالنقد تيارات صوفية إشراقية بل رغم مؤاخذاته لشيخه الغزالي بكونه سار وراء ذلك الإشراق الصوفي المتطرف، فقد أبى إلا أن يشهد على براءة التصوف في منطقة المغرب العربي من كل ما علق بالفكر الصوفي الإسلامي، مؤكدا على القيمة الأخلاقية في هذه التجربة الصوفية»[201].

بعد هذه الوقفة العامة مع التصوف المغربي والأندلسي، سيتوجه عملنا إلى جانب خاص وسيتحول الاهتمام إلى منطقة محصورة من تاريخ الفكر الصوفي المغربي ألا وهي منطقة ومدينة سبتة البوغازية، هذا المركز الاستراتيجي في تاريخ مغربنا الذي عرف وفرة في العلماء وتنوعا في الأفكار والاتجاهات وتأثرا كبيرا بالمدارس المختلفة التي حفل بها الحقل الفكري والديني في المغرب والأندلس، مما جعل هذه المدينة تتميز عن بقية المدن المغربية بظهور نزعات صوفية متنوعة بل لقد عرفت سبتة نزعات صوفية غريبة ومتطرفة كانت وراء تجند فئات العلماء بمختلف مشاربهم وانتماءاتهم المذهبية للوقوف في وجهها وتصحيح نظرة الناس إلى المنحى الصوفي عن طريق ربطه بثوابت الدين وبمسلمات العقيدة .

بسبب هذه الخصوصية التي تحتلها سبتة ولأسباب أخرى لعل من أهمها كونها كانت مكان ولادة وإقامة أحد أبرز مفكري المغرب ومتكلميه في جميع العصور ونقصد به ابن خمير السبتي –الذي نود أن نجعل من قراءة موقفه من التجربة الصوفية والتحليل له تتويجا وتمييزا لهذا العمل– لهذه الأسباب وغيرها، سينصب البحث في الفصل الثاني من هذا الدراسة على المدارس الصوفية وعلى تطور الاتجاه الصوفي بمدينة سبتة منذ دخول الإسلام إلى هذا الثغر وإلى حدود القزن السابع، القرن الذي عاش فيه هذا العلم المتميز.

---

201 – ن،م، ص:29.

الفصـــــــل الثـــــــاني :

سبتة والفكر الصوفي.

2 –1 – أوائل متصوفة سبتة :

أعـــتقد أن مـــا قـــيل عن بداية التصوف في المغرب عامة ينطبق على بداية التصـــوف الإسلامي في سبتة، فلم تصلنا أخبار كافية عن ظهور تيارات صوفية متميزة بالمدينة في قرون إسلامها الأولى، وإن كنا نعتقد أن البعد الروحي والتعمق الديني ظهر عـــلى المســـتوى الفردي في سلوك الكثير من شخصياتها منذ بلوغ دعوة الإسلام إلى المدينة.

وإذا كان التصوف المغربي قد بدأ زهدا فرديا ثم تحول إلى اتجاه فكري يشترك فيه زمـــرة مـــن المتعبدين، إلى أن صار طرقا صوفية ذات شيوخ ومريدين، فإن التصوف الســـبتي سار في نفس هذا المسلك، بحيث لم يعرف بالمدينة أول الأمر إلا رجال أظهروا من الورع والتقوى والانكباب على العبادة ما جعلهم محط تقدير الناس، ثم سار الاتجاه الصـــوفي منهجا فكريا وأسلوب حياة منظم انخرط فيه زمرة من العلماء والعامة، وبعد ذلك سيظهر التصوف كنظام مؤسساتي واتجاه طائفي تتوزعه طرق متعددة ومتنوعة.

ثم إنـــه إذا كـــان التصوف الأندلسي قد عرف في تطوره اتجاهين أساسين: اتجاه أخلاقـــي حـــاول أصـــحابه التشـــبث بأسس الشريعة ومارسوا طقوسهم العبادية في حضـــيرتها، فإن هناك اتجاها آخر سلك مسلكا غريبا استمد أسسه من الإسلام ولكنه مزج في صورة تلفيقية غريبة بين العقائد الإسلامية والفلسفات المشرقية والغنوصية، مما حولـــه إلى تصوف فلسفي إشراقي انغمس أصحابه في الباطن والرموز. أقول إذا كان هـــذا هو الاتجاه الذي سار عليه الفكر الصوفي بالاندلـــس –مخالفا للخط الذي سلكه قريـــنه بالمغرب– فإن مدرسة سبتة ستعرف في تطورها ظهور الاتجاهين المختلفين معا،

بمعـــنى أنهـــا ستعرف اتجاهين صوفيين متباينين: اتجاه معتدل حافظ على الطابع السني لتصوفه، واتجاه آخر طبع سلوك أتباعه بالطابع الإشراقي تأثر معتنقوه بالفلسفة الفيضية والغنوصـــية، وهـــذا ما سيميز الفكر الصوفي لمدينة سبتة في القرنين السادس والسابع الهجريين، حيث ستصبح مدينة سبتة مركزا لبث الفكر الصوفي الإشراقي على يد ابن سبعين – الذي استقر بها مدة للتعليم وكسب المريدين– وأتباعه.

ستبتدئ التجربة الفردية في الزهد السبتي مع أعلام متميزين من أمثال:

محمـــد بن خلف بن أبي مسلم الصدفي (ت:443هـ/1051م) الذي يصفه عياض بأنـــه كان «فقيها خيرا فاضلا زاهدا متقشفا»[1]، وقد ولي القضاء للمستعين الأموي ثم للعلويـــين بعـــد قتل ابن زوبع، وقد سعى بإخلاص إلى ترك القضاء، فلم يتمكن. ومن علامـــات زهـــده وورعـــه أنه كان لا يستنكف عن العمل في أرضه بيده طلبا للرزق وتواضعا لله مع علو مرتبته وارتقاء مركزه الاجتماعي[2].

ومـــنهم أبو القاسم عبد الرحمن بن العجوز الكتامي (ت:448هـ/ 1056م) الذي كـــان من «أهل الفقه والصلاح..والأخلاق والفضل والعلم والعبادة»[3]، وعليه دارت الفتوى بسبتة أيامه.

ومـــنهم ســـعيد بـــن خلف البصري الزناجي (ت:اواسط ق:5هـ/11م)، من أهل الفضـــل والعـــلم والدين...وكان منقبضا فقيها زاهدا متبتلا صاحب سلامة وعفاف وخمـــول وتقشـــف وعـــزلة وكان متمادي ليله ونهاره في مسجد بزقاق الخير فكان يلازم

1- ترتيب المدارك: 7 / 280.

2- ن، م: 7 / 282 – 283.

3- ن، م: 8 / 84.

المســجد...يكتب ويفتي ويقرئ ويؤخذ عنه...وكان أكثر دهره صائما، ومن خشوعه أنه كان يغمض عينيه في الصلاة لبلا ينشغل بشيء من أمور الدنيا[4].

ومــن الصوفية الذين وفدوا على سبتة من إفريقية عبد العزيز السوسي (ت:476 هـ/1083م)، قال أبو الفضل: «كان من أهل العلم الظاهر والباطن، وغلب عليه علم الـباطن وطريقة الزهد والتقشف والتخلي عن الدنيا وقلة المبالاة في المطعم والمشرب، وكان كثير الصيام...يلبس الصوف»[5].

ومن أهل سبتة ممن عرفوا بالزهد أيضا حسن بن خالد بن إبراهيم الزبيدي الفقيه الشـيخ الصالح، قال عياض: «غلب عليــه الخير والزهد وعلم القرآن والدراية»[6]، وقد أقرأ بسبتة وكان من فقهائها سالكا سنن الصالحين.

ومــنهم أيضــا محمد بن مسعود بن محمد بن مسعود العكي "ابن اللنكو" قال في "المدارك": «كان من أهل الفقه والخير والزهد والورع والرواية والأدب وغلبت عليه العبادة...وكان السلطان يحضر مجلسه على انقباضه»[7].

ومــنهم القاضــي أبو عبد الله محمد الأموي مفتي سبتة وأحد صلحائها، قال في "الغنية": «كان...صالحا ورعا مشهورا بالخير...وشوور قديما وكان موصوفا بالصلاح والفقه من صفوة أهل الورع والتحري»[8].

4- ن، م: 8 / 85.

5- ن، م : 8 / 168.

6 – ن، م: 172/8.

7 – نفسه.

8 – عياض – الغنية، ص: 58.

ومـــنهم أحمد بن محمد الشارقي الواعظ أبو العباس (ت:حوالي500هـ/1106م) كان شيخا صالحا أصله من الأندلس وأقام بسبتة ورحل إلى المشرق فدرس على كبار العلماء ثم عاد إلى بلده، وكان «يعظ الناس ويذكرهم، رجلا صالحا متبتلا»[9].

ومنهم الشيخ الصالح أبو علي الحسن النحوي بن هريـــرة، (ت:501هـ/110م) شيخ سبتة في النحو، وكان «مشهورا بالصلاح»[10]، ومن طريقه أخرج عياض حديث ﴿يقول الله تعالى للدنيا: يا دنيا اخدمي من خدمني وأتعبي يا دنيا من خدمك﴾[11].

ومـــنهم الشيخ أبو محمد عبد الله بن أحمد التميمي العدل (ت:501 هـ /110م)، قـــال عـــياض: «كان رجلا صالحا عدلا ببلدنا، وحج قديما وسمع "الأخبار عن فوائد الأخيار" من تأليف الزاهد أبي بكر محمد بن إسحاق»[12]، وعنه أخذه عياض.

ومنهم أبو القاسم عبد الرحمن المعروف بابن الخطيب (ت:502هـ/1108م)، قال عياض:«كـــان صوفيا...صادعا بالحق يحمل آدابا ومعارف وأصول ديانات»[13]، ولي القضاء بمورسية ثم عزل (؟).

ومنهم أبو عبد الله محمد بن عبود التنوخي "ابن العطار القاضي"، قال أبو الفضل: «كـــان ورعـــا نزها متبعا آثار السلف...مغلظا على أهل الباطن، غير هيوب للأمراء منقبضا عن الناس»[14]، واستقضي بموقع أمغار.. وكان ورعه وزهده أكثر من علمه.

---

9 – ن، م، ص: 114.

10 – ن، م، ص: 141.

11 – ن، م، ص: 142.

12 – الغنية، ص: 159.

13 – المدارك: 198/8، والغنية، ص: 165 وما بعدها.

14 – المدارك: 203/8.

ومنهم الفقيه المشاور أبو إسحاق إبراهيم اللواتي (ت:513ه/1119م)، الشيخ الصالح الذي كان «من أهل الدين والفضل والعقل...مهيبا كثير الوقار لا يتكلم أحد في مجلسه إلا بمنفعة وعلم أو بكلام في منفعة»[15].

ومن صلحاء سبتة أيضا أبو بكر بن حجاج بن صالح، وقد وصفه أهل قرطبة لما رحل إليهم بالحفظ «وكان صلبا في الحق صادعا به متبعا لآثار السلف الصالح في مطعمه وملبسه.. قليل التصنع والمداهنة كريم النفس والطبع كثير المواساة لإخوانه على قلة ذات يده»[16].

وقد ترجم صاحب "التشوف" لجملة من زهاد سبتة جاء على رأسهم ريحان الأسود (ت:حوالي540هـ/1145م)، وكان يعمل بميناء سبتة، قال التادلي: «إذا نزلت بأحد نازلة ذهب إليه فيفرج الله عنه، وكان ظاهر البركات يخبر بالعجائب فتخرج كفلق الفجر، وكان إذا تكلم بكلمة أعادها مرارا، فإذا سمعه من لا يعرفه ظن أنه مجنون»[17].

وبالنظر إلى تراجم هؤلاء الأفراد نسجل أن تصوفهم وزهدهم كان زهدا بسيطا يقوم على جملة طقوس تتمثل في الالتزام بالشعائر الدينية وبالقيم الأخلاقية المستندة إلى قواعد الشرع، كما تمثل هذا الزهد والتصوف في تشبث أهله بالحق وتطبيقهم للشرع ولو كان في مواجهة رجال السلطة أو الأعيان. وتجلى أيضا في تواضعهم وفي تربيتهم لأنفسهم على تحقيق معنى العبودية والخضوع لأوامر الله، فلم نسجل على هذه الزمرة مخالفات في السلوك بل حتى الكرامات التي وقعت الإشارة إليها من طرف من ترجم لهم تؤكد حرصهم على التقيد بضوابط الدين، مما يعني أن السلوك الزهدي بمدينة سبتة

---

15 - ن، م: 204/8.

16 - ن، م: 208/8 – 209.

17 - التشوف، ص: 158، وقد ذكر له التادلي بعض الكرامات، راجع: ص: 159.

خلال هذه المرحلة كان سلوكا دينيا بحتا، وأن أفراده كانوا في معظمهم علماء مثاليين في عبادهم، ولذلك نظر إليهم العامة بالإكبار والتبجيل، وهو إكبار وتبجيل لم يصل إلى درجة التقديس أو التهويل كما حصل عند بعض الاتجاهات الأخرى.

ولما كان عياض يشكل بشخصيته وسلوكه ذاكرة متفردة في تاريخ مدينة سبتة خلال الفترة التي همنا في هذا البحث، ولما كان فكره يعد بحق مرآة انعكست عليها جملة علوم واتجاهات المدينة البوغازية كان من اللازم علينا أن نقف وقفة قصيرة للبحث في شخصية هذا العالم الصوفية.

2 – 2 – عياض المتصوف:

لما توفي عياض سنة: 543هـ/1148م دفن بمقبرة بباب أيلان بمراكش، وبقي قبره هناك مهجورا ومهملا طيلة عصر الموحدين، ولكن لما حكم المرينيون انتشلوا هذا القبر من وهدة الإهمال، وأعادوا بناءه وعمارته. وكان بعض الصوفية يقصدون قبره لقراءة كتاب "الشفا" حياله. ومن هنا صار العامة يقصدونه للاستشفاء من الأمراض (؟!). وفي العصرين السعدي والعلوي سيصير مزارة كبرى، ولاسيما بعدما جاور ضريحه ضريح مولاي علي الشريف جد الملوك العلويين الذين بنوا عليه قبة مماثلة للتي بنوها على جدهم بعناية السلطان المولى رشيد[18]، وبذلك صار عياض –أو صير– ذاكرة دينية مغربية ووليا من أولياء مراكش السبعة[19]. والسؤال المطروح هنا هو هل

18 – راجع: رضا الله إبراهيم الإلغي – عياض بين سبعة رجال، (دراسة نشرت بمجلة دعوة الحق، ع: 3، س: 22، رجب 1401 هـ/ ماي 1981 م، ص:41).

19 – وهم: السهيلي (ت: 583هـ) يوسف بن علي (ت: 593 هـ)، وأبو العباس السبتي (ت: 601 هـ)، وابن سليمان الجزولي (ت: 870هـ)، وعبد العزيز التباع (ت:914 هـ)، وعبد الله الغزواني (ت: 935 هـ)، بالإضافة إلى أبي الفضل.

كان عياض متصوفا حقا بمقاييس العقلية الدينية المغربية، أو بمعنى آخر هل كان تصوفه تصوفا من النوع الذي استحق أصحابه مركز ومرتبة الولاية والصلاح؟

الذي نستطيع الجزم به أولا أن عياضا نشأ «على عفة وصيانة مرضي الخلال محمود الأقوال والأفعال موصوفا بالنبل والفهم والحذق، محبا في العلم حريصا عليه»[20]، وأنه كان «ذاكرا لأخبار الصالحين وسيرهم وأخبار الصوفية ومذاهبهم.. كثير الصدقة والمواساة عاملا مجتهدا صواما، يقوم ثلث الليل الأخير لجزء من القرآن لم يترك ذلك قط على أية حال حتى يغلب عليه، متدينا ورعا متواضعا متشرعا.. وكان يلاطف الأمراء، فإن امتنعوا من الحق تقوى عليهم، غير هيوب لهم مقداما عليهم في صدهم عن الباطل واستقضاء حوائج الرعية عندهم، محببا في قلوب العامة والخاصة»[21].

ومعنى هذا أن تصوف عياض كان تصوفا محدودا بحدود الشرع، أي أنه كان يعتبر نموذجا مثاليا لصورة العابد الممتثل لأوامر الله مجافيا للغلو والمبالغة في التقشف والعبادات. لكن هل يعني هذا أن عياضا لم يكن يملك تصورا خاصا أو نظرات صوفية متميزة؟ للإجابة عن هذا السؤال يلزم أن نبحث أولا في مصادر أبي الفضل الصوفية، وأقصد بالمصادر أساتذته في التصوف الذين تأثر بهم والمؤلفات الصوفية التي انبهر بها، فما هي إذن أهم هذه المصادر؟ وثانيا يمكن استجلاء الموقف العياضي من التصوف في قراءة آرائه ومواقفه الخاصة من "الإحياء" وإحراقه -مرة أخرى-. فما هي هذه المواقف بالتفصيل، وما هي الخلاصات المستفادة من معالجة المسألتين؟

تلقى القاضي عياض مبادئ التصوف نظريا وعمليا من خلال مجموعة من الشيوخ، أذكر منهم أبا عبد الله محمد بن حميس الصوفي، الشيخ الصالح الأندلسي

---

20 - أبو عبد الله عياض محمد الابن- التعريف بالقاضي عياض - تح: محمد بن شريفة، ط: 2 فضالة المحمدية 1982 (الأوقاف)، ص: 4.

21 - ن، م، ص: 5، وانظر أيضا ابن عجيبة - أزهار البستان، ص: 61 - 62.

الأصـــل، وكـــان ملازما للسنة قال عنه عياض: «وكان من أهل التقشف والصلاح والفضـــل والاســـتقلال والإخلاص والرقائق والتكلم على كتب الحارث المحـــاسبي وطـــبقـــاته والحفظ لكلامه»[22]. وقد ألف هذا الشيخ في التصوف كتاب "المنتقى من كـــلام أهـــل الـــتقى" سمع منه عياض بعضه من لفظه، وقد أجازه هذا الشيخ كتاب "الرعاية" للمحاسبي، قال أبو الفضل: «ولا أذكر سنده فيها، وقد أخبرنا بها أبو علي الحـــافظ عن أبي القاسم حاتم بن محمد عن أبي بكر بن عزرة عن أبي بكر محمد بن أحمد البغدادي عن أحمد بن محمد بن ميمون الصواف عنه، ولنا فيه أسانيد أخرى»[23]. وهذا يـــدل عـــلى أن عياضـــا كان قد تعمق في علم التصوف وتمكن منه بقراءته على هذا الشـــيخ، كما استطاع أن يربط سنده الصوفي بالحارث المحاسبي مما يعني أنه كان واعيا بالبعد السندي في طريقته الصوفية.

ومن شيوخه في التصوف أيضا الشيخ الفقيه الخطيب أبو إسحاق إبراهيم بن محمد المعـــروف بـــابن الإمام، الرجل الصالح كان من أهل الخير والفضل والتواضع وحسن الخلـــق، وعـــن طريقه وصل أبو الفضل سنده برواية حديث البراء: ﴿ لا يلقى مسلم مســـلما فيهش به ويرحب به ويأخذ بيده إلا تناثرت الذنوب بينهما كما تتناثر ورقة الشجر اليابس﴾[24].

ومن شيوخه أيضا الشـيخ أبو سعيد حيدر بن يحيى بن حيدر بن يحيى الجيلي الصوفي (ت:538هـــ/1143م)، المجـــاور بمكة، وقد أجاز أبا الفضل بعض مؤلفاته، قال عنه عـــياض: «كـــان موصوفا بصلاح وخير، وكان من خيار الخراسانيين، وكان ممن سمع واشتغل بخدمة السلطان، واتسع في الدنيا ثم تزهد وتصوف، وكان يصوم أكثر الدهر،

---

22 – الغنية، ص: 92.

23 – نفسه.

24 – ن،م، ص: 25.

وأخبرني بعض من صحبه أنه كان يعتمر كل يوم عمرة ولا يكلم في رمضان أحدا»[25].

ومما أجاز به عياضا حديثا أخرجه عن أبي المحاسن الروياني رواه ابن مسعود قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿أوحى الله إلى نبي من الأنبياء أن قل لفلان العابد: أما زهدك في الدنيا فتعجلت راحة نفسك، وأما انقطاعك إلي فتعززت بما علمت فيما لي عليك، قال: يا ربي وما ذاك، قال: هل راعيت لي وليا أو عاديت لي عدوا﴾ (؟)[26].

ومنهم أبو القاسم بن فرتون النحوي (ت:532هـ/1137م)، قال عياض: «كان من أئمة النحاة والأدباء الثقات الأخيار المتفق على خيرهم وفضلهم»[27]، وعنه أخذ عياض كثيرا من الشعر الصوفي، منه أبيات لأبي وهب الزاهد القرطبي مما جاء فيه:

« أنا في حالة كما تراها # إن تأملت أسعد الناس حالا
ليس لي كسوة أخاف عليها # من مغير ولا ترى لي مالا
أضع الساعد اليمين وسادي # ومتى ما أشا وضعت الشمال
قد تنعمت حقبة بأمور # فتدبرتها فكانت خيالا»[28].

ومن شيوخ عياض الزهاد الشيخ الصوفي أبو الحسن علي بن أحمد بن خلف الأنصاري المغربي النحوي المعروف بابن البيدش الغرناطي (ت:518هـ / 1124م)، كان عالما بالعلوم الشرعية، وقد عده عياض من «الفضلاء الصالحين المتفنين في المعارف»[29].

---

25 – ن، م، ص: 142.

26 – ن، م، ص: 144.

27 – ن، م، ص: 147.

28 – ن، م، ص: 150.

29 – ن، م، ص: 174.

ومـــنهم هشام بن أحمد "ابن العواد" (ت:509هـ/1115م) وهو أحد فقهاء قرطبة ومفتـــيها، كـــان معـــروفا ب«الانقباض والزهد»[30]، «حسن الخلـــق مختص الزي متواضعا عزم عليه في القضاء عدة مرات فلم يجب»[31].

وممن أجاز عياضا من العلماء الزهاد أبو بكر الطرطوشي الذي سكن الشام ودرس هـــناك ولازم الـــزهد والانقباض والورع مع بعد صيته وعظم رياسته[32]، وكان مجانبا للسلطان متواضعا يطبخ ببيت المقدس في شقف[33].

وممن أجازه أيضا عبد الرحمن بن عبد الصمد النيسابوري الفقيه المتحدث المتكلم، قـــال عـــياض: «قرأ القراءات وتصوف وكان عالما فاضلا ورد مكة حاجا بعد عشر وخمسمائة وجاور بها فأخذ عنه قوم»[34].

ومنهم كذلك عبد الرحمن بن عبد الله السرقسطي (ت:515هـ/1121م) «الشيخ العـــالم خطيـــب بلده وإمام جامعه.. وكان .. صالحا ورعا يقصده الرؤساء وغيرهم يتبركون بدعائـــه وجربت منه الاستجـــابة، منقبضا من الناس منعزلا عنهم»[35].

هـــؤلاء إذن بعض الزهاد ممن وقفنا على تأثر القاضي عياض بفكرهم وسلوكهم بشـــهادته واعترافه ، ولا يبعد أن تكون ثقافته الصوفية إنما تأسست من خلال دراسته عـــلى هؤلاء، ومن خلال تعاطيه لقراءة كتب مثل كتاب "الرعاية" للمحاسبي وكتاب "الإخـــبار عـــن فوائـــد الأخـــيار"، وكتاب "أنوار الحقائق وأسرار الدقائق" للسالمي

---

30 - ن،م، ص: 217.

31 - نفسه.

32 - ن، م، ص: 63.

33 - نفسه.

34 - ن، م، ص: 166.

35 - ن، م، ص: 167.

والكلبي[36]، وكتاب "المنتقى من كلام أهل التقى" لابن خميس الصوفي[37] وغيرها مما ثبت جزما أن الرجل كان مطلعا عليها دارسا لها.

وإلى جانب هذه الثقافة الصوفية التي بدا لنا أنها كانت قائمة على دراسة وبحث وتمحيص تتبدى لنا مواقف القاضي عياض وآراؤه وحقيقة انتمائه الصوفي من خلال موقفه من كتاب "الإحياء"، وفي علاقته بابن العريف الثابتة، حيث أكدت المصادر أن هذا الأخير راسل القاضي وتبادل معه جملة أفكار وآراء[38]، ولا شك أن أبا الفضل كان مطلعا على فلسفة ابن العريف الصوفية مدركا لاختياراته الروحانية، فهل نعتبر مراسلاته للرجل اعترافا ضمنيا ومصادقة مبدئية على ما كان الرجل يؤمن به ويدعو له؟

أما عن إحراق "الإحياء" فمعلوم أن عياضا درس بالأندلس وأكثر من الأخذ عن القاضي ابن حمدين التغلبي (ت:508هـ/1114م)، الذي تزعم حملة الطعن على الغزالي وأفتى بإحراق كتابه، وقد أخبرنا عياض بأنه قرأ عليه ردوده على الغزالي[39]. ومعلوم أيضا أن أبا الفضل كان من رجال الدولة المرابطية التي أمرت بإحراق الكتاب، فهل معنى هذا أنه كان مؤيدا لعملها ذاك؟

يذهب البعض إلى القول بأن القاضي كان من المتحمسين لإحراق الكتاب بل يزعم البعض بأن الأمر وصل بالقاضي عياض إلى تكفير الغزالي اعتمادا على قوله في "الشفا" وهو يعدد المذاهب في تكفير المتأولين: «وقال نحو هذا القول الجاحظ وثمام في أن كثيرا من العامة والنساء والبله ومقلدة النصارى واليهود لا حجة لله عليهم، إذ لم

---

36 – ن، م، ص: 170.

37 – ن،م، ص: 92.

38 – انظر ابن خلكان – الوفيات: 169/1.

39 – ص: 46.

تكـــن لهم طباع يمكن معها الاستدلال، وقد نحا الغزالي قريبا من هذا المنحى في كتابه "الـــتفرقة"، وقائل هذا كله كافر بالإجماع»[40]، وهذا الرأي قد تبناه ابن عماد الحنبلي والشعراني اللذان يريان أن عياضا كان يرى بإحراق كتاب "الإحياء"[41].

ورغـــم أن هذا الرأي له ما يدعمه -كما قد رأينا - إلا أن الأصوب أن يقال إن عياضـــا كـــان له موقف متميز من كتاب "الإحياء"، وهو موقف شبيه بموقف أستاذيه الطرطوشـــي -الـــذي له رسالة صغيرة في نقد "الإحياء"[42]-، و محمد بن علي المازري المهدوي (ت:536 هـ/1141 م) -الذي ألف في الاتجاه ذاته كتاب "الكشف والإنباء عـــن كـــتاب الإحياء"[43]- بالإضافة إلى موقف ابن العربي المعافري الذي رغم انتقاده القـــوي للشيخ الغزالي في "العواصم من القواصم"، إلا أننا نجده في "سراج المريدين" يعلن رأيه في "الإحياء" وفي غيره من مؤلفات أبي حامد إذ يقول: «يعلم الله وتشهد لي كـــتبي ومســـائلي وكلامي مع الفرق بأني جد بصير بأغراض القوم ومقاصدهم، فإن معـــلمي كان فحلا من فحولهم عظيما من عظمائهم، وتالله كنت محتشما له غير راض عنه، وقد رددت عليه فيما أمكن واحتشمت جانبه فيما تيسر»[44].

نعـــم لقد وقف عياض -في نظرنا- من كتاب "الإحياء" موقفا علميا، إذ أنه أعلن أن الكـــتاب لـــو جرد مما فيه من أمور لا تعلق لها بالعلم لكان أفيد. نجد ابنه عبد الله يقـــول: «أخبرني ابن عمي أبو عبد الله الزاهد.. قال لي: تذاكر يوما عمي -يريد أبي

---

40 - الشفا بتعريف حقوق المصطفى، تح: كمال بسيوني زغلول، ط: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت: 1995: 236/2.

41 - راجع: ابن تاويت - مقدمة المدارك :1/ي. ز.

42 - المـــنوني - إحـــياء علوم الدين في منظور الغرب الإسلامي أيام المرابطين والموحدين (دراسة ضمن كتاب أبو حامد الغزالي دراسة في فكره وعصره وتأثيره. م.س)، ص: 130.

43 - ن، م، ص: 131.

44 - نفسه.

رضـــي الله عنه- مع شيخه أبي محمد بن منصور كتاب "الإحياء" لأبي حامد، فقال أبي: لـو اختصـــر هذا الكتاب واقتصر على ما فيه من خالص العلم لكان مفيدا. فقال أبو محمـد بن منصور: فاختصره إذن. فقال له أبي: أنت أخلق لذلك، فقال له أبـو محمد أحقا يا أبا الفضل؟ لئن لم تختصره فما في بلدنا من يختصره»[45].

فالنص واضح إذن في تأكيد موقف أبي الفضل الذي يقترب من موقف من ذكرنا من شيوخه الذين أعلنوا اعتراضهم على الكثير مما تضمنه كتاب "الإحياء"، ولكنهم لم يعلـنوا صراحة بفتواهم الموافقة على إحراقه. وقد نقل الذهبي فقرة من كتاب عياض "معجم أبي علي الصدفي" جاء فيها: «والشيخ أبو حامد ذو الأنباء الشنيعة والتصانيف العظيمة غلا في طريقة التصوف وتجرد لنصر مذهبهم، وصار داعية في ذلك وألف فيه تآليف مشهورة أخذ عليه منه مواضع..»[46].

وممـا لابـد أن نشير إليه هنا هو أن ما اعترض به القاضي عياض على "الإحياء" مرتبط ولا شك بموقف الفقهاء لاسيما موقف ابن العربي شيخه منه، هذا الموقف الذي استند إلى معارضة المنهج الكشفي الذي اعتمده أبو حامد في تأليف هذا الكتاب، وهو مـنهج حاربته المدرسة الصوفية المغربية، وحاربه الاتجاه الفقهي والنظام المرابطي محاربة قويـة كما قد علمنا لما أدى إليه هذا المنهج من السقوط في حمأة الباطنية والارتماء في أحضان الفلسفات الغنوصية المناقضة لروح الدين ومبادئه.

كـان القاضـي عـياض متصوفا وروحانيا وعالما من العلماء المبرزين ولكنه كان معارضا للفكر الصوفي الإشراقي، شجاعا في الوقوف موقفا وسطا بين من أمر بإحراق "الإحـياء"، ومن تعاطف معه وقدسه، وهو موقف علمي موضوعي لا يمكن أن يصدر

45 - التعريف، ص: 106 - 107.

46 - عن عبد الرحمن بدوي - مؤلفات الغزالي، ط: 2، وكالة المطبوعات الكويت، 1977، ص: 531.

إلا عــن عـــالم مثل أبي الفضل تقدم بالاجتهاد وتميز بالتفتح والإنصاف والنقد العلمي والتوفيقي.

وقــبل أن نختم الحديث عن الفكر الصوفي لعياض لا بأس أن نقدم بعض النماذج من أذكاره وأشعاره التي تعكس البعد الصوفي لديه وترسم معالم ذلك المنحى في فكره وأخلاقه. فمن أشعاره ومناجاته قوله:«

إليك مددت الكف أستمطر الفضلا # وأستكشف البلوى وأستعطف الطولا

دعوتك مضطرا فعجل إجابـــتي # بتفريج كرب طالما وصل الهـــولا

وأنت ملاذي يا مرادي وسيـــدي # فسامح مسيئا، قد جنى الجد والــهزلا

نداء مدى الأعمار: يا فالق النــوى # ويا سامع النجوى ويا من هو الأعلى

يتيم من الطاعات عفوك يرتجـــى # قه الفقر والإفلاس والفقد والـــذلا»[47]

ومن أشعاره كذلك قوله:«

أوليــاء الله إني مــــريــض # والدواء لديكــم والشــفــاء

فانظروا لي بفضلكم في علاجي # وامنحوني بفــضلكم ما أشــاء

كم أتاني في حماكم من سقـــيم # زال عنه سقمــه والشــقــاء

كم أعنتم على الدوام مريضـــا # في فراش وقــد كفاه النداء

أنتم البــاب والإلــه كــريم # من أتاكم له المنى والهنـــاء»[48].

ومن شعره في الاستغفار:«

إليك بؤت بذنبــــــي # فاغفـــر خطاياي ربـــي

وامنـــن علي بلطـــف # تجبر به صدع قلبـــــي

---

47 - من مجموع مخطوط بالخزانة العامة رقم: 1654، انظر : شقور - القاضي عياض الأديب - الأدب في ظل المرابطي، ط: مطبعة دار الأمل، طنجة: 1983، ص: 337.

48- من مجموع مخطوط بالخزانة العامة بالرباط، رقم: 2328 ك، انظر: م، س، ص: 341.

فقد ركبت ذنوبـــــــا # سودت منهـــــــن كتبي
وطال تقصير ســـعيي # في كل فرض ونــــدب
وقد أسأت فأحـــسن # فلم تزل محسنـــــا بي
وجئت أطلب توبـــــا # إذ ضاق بالذنب رحبـــي
فاقبل بفضــــلك توبـــي واغفــــــــر برحمــــــاك ذنبـــي
وعافني واعف عنـــــي # فأنت يا رب حسبــــي »[49].

وهكـــذا يظهـــر من هذه الأبيات أن عياضا -الذي كان أستاذا لبعض المتصوفة الكـــبار مـــن أمثال أبي عبد الله الفخار شيخ أبي العباس السبتي[50]- كان عالما خاشعا زاهـــدا خاشيا لربـــه، ومع ما جاء في هـــذه الأبيات من هنات عقديـــة -وخصوصا في أبـــيات النص الثاني- من إشارة إلى الأولياء والتوسل بهم وأنهم أبواب الله، وما إلى ذلـــك مما يذكر بعقيدة وفلسفة الشيعة والباطنية إلا أنني أعتقد أن عياضا إنما استعمل هـــذه الاصـــطلاحات بمعانيها اللغوية ولم يقصد بها تلك المعاني الرمزية والفلسفية التي أســـت عليها تلك الاستعمالات عند الفرق الغالية، ومع أن الكثيرين انتقدوا عياضا وعابوا عليه سقوطه في بعض الزلات العقدية كالتوسل بالرسول واعتقاده بنفع الأولياء أو ضرهم، إلا أن عياضا مع ذلك لم يكن في يوم من الأيام منخرطا في الفكر أو الاتجاه الفلســـفي الغنوصـــي، هذا الاتجاه الذي قلنا إنه كان منتشرا بالأندلس، ولاشك أن عياضا قد اصطدم به وعرف مكامن انحرافه ولذلك انضم إلى علماء كبار من أمثال أبي بكر بن العربي من أجل مواجهته والتصدي له في البيئة والمجتمع المغربي.

49- أبو عبد الله – التعريف، ص: 97 .

50- انظر : ان تاويت – سبتة المسلمة (المناهل: 22)، ص: 127 .

2 – 3 – التصوف الفلسفي بسبتة:

كمـــا ســـبق أن قلـــت في مقدمة الحديث عن التصوف السبتي فقد كانت هذه المدرسة البوغازية –بحكم موقعها وبحكم كونها ملتقى للحضارات– مركزا للاتجاهات الفكرية والعقدية والفلسفية المتنوعة. ولذلك فلا نستغرب إذا وجدنا متصوفة المغرب والأندلس مدفوعين إلى زيارتها بل والإقامة فيها. فهذا أبو مدين الغوث يحكي أنه أول نزوله بالمغرب بعد هروبه من الأندلس، كان بسبتة حيث عمل بها صيادا مدة[51]، وهذا ابـــن العريف لما أشخص من الأندلس أحضر مكبلا فترل أولا بسبتة، وفيه جاء الأمر بفـــك قـــيوده[52]، وفيها قال قولته الشهيرة: «كنت أريد أن لا يعرفني السلطان وقد عرفني، الآن لابد من رؤيته»[53]، وبمدارس سبتة درس ابن عربي ردحا من الزمن، كما أن عـــبد الســـلام بن مشيـــش قصـــدها –على ما يحكى– للمرابطة والجهاد، ومنها انطلـــق أبـــو العباس السبتي شيخ صوفية الجود[54]، ومنها تخرج أبو عبد الله بن الفخار وغيره ممن سيذيع صيتهم وسينتشر ذكرهم. ولكن الذي يثير حقا هو أن هذه المدينة لم تخل من مدارس صوفية متنوعة بما فيها المدرسة الباطنية الإشراقية.

إن أسطع دليل على انتشار هذا الاتجاه الصوفي بالمدينة ظهور فيلسوف ومتصوف مـــن مســـتوى أبي الحسن المسفر، هذا الصوفي الذي وصل في علمه الإشراقي درجة جعلـــت مؤلفاته الفلسفية تختلط على أهل الاختصاص فتعد من مؤلفات حجة الإسلام الغزالي، ولولا تدخل محيي الدين بن عربي بحسمه لظل الاعتقاد عند الكثيرين بأن تلك المؤلفات هي من تأليف أبي حامد لا من نسج صوفي سبتي هو أبو الحسن بن المسفر.

---

51 – التشوف، ص: 32.

52 – ن، م، ص:119 – 120.

53 – نفسه.

54– فيها استقر مدة وتزوج قبل أن يرحل إلى المشرق.

و "المسفر" هو الشيخ الحكيم أبو الحسن بن خليل السبتي عرف بلقب المسفر الذي يعني أنه من أهل صناعة تسفير الكتب، وربما كان من الأشراف الحسنيين المعروفين بفاس. قال كنون: «ولم يعرف هذا الشيخ إلا من طريق ذكره عرضا في كتاب "محاضر الأبرار ومسامرة الأخيار" لابن عربي الحاتمي، فلا نستطيع أن نجزم منه بشيء»[55]. لكن لماذا أهمل ذكر هذا الفيلسوف كما يذكر كنون؟

أعتقد أن الجواب عن هذا السؤال ليس مستعصيا ولا عسيرا، لأن فكر الرجل كان فكرا غريبا في وسطه مشبعا بالغلو لم تستسغه عقلية ومبادئ الفقهاء والمؤرخين السبتيين، إذ رأوا فيه من الشطح والتجريد والرمز ما جعلهم ينفرون من أقواله، ولا شك أن الكثيرين ممن أرخوا للفكر والعلم بالمدينة كانوا يكفرونه، لذلك أحجموا عن عرض أفكاره والتعرض لحياته وأخباره. فما هي إذن أهم عقائد وفلسفة هذا الصوفي؟

سنعرض لهذه الأفكار ولكن قبل عرضها يلزم أن نشير إلى ما ذكره ابن عربي في حقه حيث وصفه بأنه كان «جليل القدر حكيما عارفا غامضا في الناس مخمول الذكر -قال- رأيته بسبتة له تصانيف منها: "منهاج العابدين" يعزى لأبي حامد الغزالي وليس له وإنما هو من مصنفات هذا الشيخ، وكذلك كتاب "النفخ والتسوية" الذي يعزى لأبي حامد أيضا ويسميه الناس المضنون الصغير»[56]، ومعنى هذا الكلام أن الرجل كان متأثرا بفكر الغزالي، وباختياراته الأخيرة التي رسمت نهجه الإشراقي.

ومعلوم أن المسفر وضع الكتاب الثاني على شكل أسئلة وأجوبة نسبت في طالعها إلى الغزالي، ولعله فعل ذلك ليضمن للكتاب انتشارا، ويحاول أن يعطي للفلسفة الصوفية مكانة داخل الحقل السني الإسلامي بالمغرب. وعموما سنذكر بعض أبيات

55- كنون – أبو الحسن بن المسفر فيلسوف سبتي من عهد الموحدين (مجلة المناهل – ع: 22، ص: 424 وما بعدها).

56- ن،م، ص : 425.

لهـــذا المسفر من قصيدته "النونية" التي نسبت بدورها إلى أبي حامد الغزالي خطأ لنقف على بعض من فلسفة وعقيدة هذا الرجل. يقول أبو الحسن المسفر:«

قل لإخوان رأوني ميتـــــا # فبكوني ورثوني حزنـــــــــا
أعلى الغائب مني حزنكـــم # أم على الحاضر معكم هاهنـــا
أتظنون بأني ميتكـــــــــم # ليس ذاك الميت والله أنــــــا
أنا في الصور وهذا جسدي # كان لبسي وقميصي زمـــنـــا
أنا كتر وحجابي طلســــــم # من تراب قد تبقى للعــنـــــا
أنا در قد حواني صـــــدف # طرت عنه فتخلى رهـــنـــا
أنا عصفور وهذا قفصـــي # كان سجني فألفت الســجنـــا
أشكر الله الذي خلصنـــــي # وبنى لي في العالي ركـــنـــا
كنت قبل اليوم ميتا بينكــــم # فحييت وخلعت الكـــفـــن
فأنا اليوم أناجي مـــــلأ # وأرى الله جهارا علـــنـــا
عاكف في اللوح أقــرأ وأرى # كل ما كان ويأتي ودنـــــا»[57].

واضح من هذه الأبيات أن المسفر كان يتبنى الآراء الهرمسية الغنوصية، فهو يعتبر أن الـــروح قد فارقت مصدرها وتلبست الجسد الفاني وحبست فيه، وعليها أن تعمل عـــلى تزكية نفسها ومجاهدة الماديات لتلتحق بمصدرها ومنبعها، وهذا فكر دخيل على الإســـلام كمـــا هو بين، فالموت عند أبي الحسن ليس مصيبة وليس نهاية الحياة، ولكنه انعـــتاق من الأغلال المادية وانقلاب نحو عالم الأزل، العالم الذي تنكشف فيه الحجب وترى فيه الحقائق، بل إنه يزعم أن ذلك يؤدي إلى رؤيـــة الله والاتحاد به (؟!).

ويتابع المسفر قصيدته قائلا:

«فاهدموا بيتي ورضوا قفصي # وذروا الطلسم بعدي وثنا

57- المسفر – القصيدة النونية، عن: كنون – م ، س، ص: 436.

وقميصي مزقوه رمـــمـــا # ودعوا الكل دفينـــا بيننا
قد ترحلت وخلفتكــــــم # لست أرضى داركم وطنا
حي ذي الدار نؤوم معـــرق # فإذا مات أطار الوسنــــا
لا تظنوا الموت موتـــا إنـــه # لحياة هي غايات المـــنى
لا ترعكم هجمة المـــوت فما # هي إلا نقلة من ههنـــا»[58].

ولم يقـف الوجد الصوفي والشطح الفلسفي بأبي الحسن المسفر عند هذا الحد بل لقد صار يعلن عن نظرية وحدة الوجود التي آمن بها هو ومن سار على نهجه من أتباع المدرســة الإشراقية، كابن عربي وابن سبعين -اللذين أشرنا إلى بعض آرائهما سابقا- وغيرهمـــا، ولا غرو أن نظرية النفس في الفكر الصوفي الإشراقي مرتبطة بنظرة الفناء والحلــول، وبـــنظرة وحدة الوجود، وتتلخص هذه النظرية في كون الصوفي «إذا بلغ درجـة الفناء أو الاتحاد يصير شبحا قائما بين يدي الله ليس بينهما ثالث، تجري عليه تصـــاريف تدبـــيره في مجاري أحكام قدرته في لجج بحار توحيده بالفناء عن نفسه وعن دعوة الحق له، وعن استجابته له بحقائق وجوده ووحدانية في حقيقة قربه بذهاب حسه وحركـــته لقيام الحق له فيما أراده منه، والعلم فـــي ذلك أنـــه رجـــع آخر العبد إلى أوله، أن يكون كما كان إذ كان قبل أن يكون»[59].

وعن هذا التصور يصدر المسفر إذ يقول:

« فأخلعوا أجسادكم عن أنفسكم # تبصروا الحق عيانا بينـــا
.... # ....
ما أرى نفسي إلا أنتــــــــم # واعتقادي أنكم أنتم أنـــا
عنصر الأنفس منا واحــــــد # وكذا الجسم جميعا عمنـــا

---

58 – ن،م، ص: 436.

59 – الجنيد – رسالة التوحيد، مخطوطة (انظر : الجابري ـــ تكوين العقل العربي، ص: 207).

فمتى ما كان خير فلنـــــــا # ومتى ما كان شر فبنـــا
فارحموني ترحموا أنفسكـــــم # واعلموا أنكم في إثرنـــا»[60].

لقـد تبينـت لنا العلاقة الوطيدة -إذن- بين فكر أبي الحسن المسفر وعقائد ابن مســرة، هــذه العقائد التي تقوم على الدعوة إلى إرجاع الروح إلى أصلها، وتعتبر أن الــروح اتحدت مع الجسد المادي نتيجة ذنب وقع اقترافه فيما وراء العالم، وأنه يمكن الــتخلص مــن نتيجة هذه الخطيئة عن طريق المجاهدة والتأمل والفناء في الذات الإلهية وتحقيق الاتحاد معها.

إن الذي يهمنا من آراء أبي الحسن بن المسفر السبتي هو التأكيد على أن المدرسة الإشــراقية السبتية لم تكن مدرسة ضعيفة ولا عديمة التأثير، بل لقد توضح من فلسفة هــذا الــرجل أنهــا بلغت مستوى علميا وإشعاعيا ضاهى رموز المدرسة في المشرق والمغرب، ولم يكن عدد أفراد هذه المدرسة قليلا بل لقد كان رجالها كثرا دافعوا عنها وشكلوا مضايقات وإزعاجا لمفكري وعلماء السنة، ولهذا تطلب الأمر أن يعلن علماء المدرسة السنية (سلفية، وأشعرية، وزهادا معتدلين) مواجهتهم لهذا الخط الغريب، وأن يســعوا إلى مواجهة أصحاب النفس الإشراقي دفاعا عن فلسفتهم الكلامية وعقائدهم البســيطة، وهــذا مــا قام به عياض وجيله من علماء سبتة واضطلع به أحد الأعلام الــنابغين -ممن لم تقع الإشارة إليهم في كتب التاريخ والرجال المغربية-، وأعني به أبا الحســن بــن خمير السبتي الذي تصدى للأمر بقوة وحزم فيما بعد. فمن هو ابن خمير هــذا؟ ولمــاذا اهتم به هذا البحث دون علماء المدينة؟ وما هي آراؤه وما مواقفه من الفكــر الصــوفي عامة؟ وبأي أسلوب وعلى أية مرتكزات علمية ودينية عالج وتناول وناقش جملة الطروحات والقضايا الفكرية التي خاض فيها أتباع التيار الصوفي الباطني؟. هذا ما ستسعى هذه الدراسة إلى مناقشته في فصلها الثالث والأخير.

---

60 - القصيدة النونية، م، س، ص: 436 - 437.

الفصـــــــل الثـــالـــــــث :
ابن خمير والفكر الصوفي

مدخـــــــل :

أبـــو الحســـن عـــلي بن أحمد بن خمير عربي أموي انتقل بعض أجداده الأباعد إلى الأندلـــس قبل أن يستقر جده الأقرب بمدينة سبتة حيث ولد ونشأ وعاش. ويرجح أن يكون ميلاده قد تم في أواسط القرن السادس الهجري أي في سنة: **550 هـ/1155م** أو قبلها أو بعدها بقليل، أما وفاتـــه فوقعت عام: **614 هـ/ 1217**[1].

قضـــى ابـــن خمير فترة مهمة من صباه في حفظ كتاب الله وتعهده ثم انتقل لتلقي العلوم التي كانت تدرس بمدينته من نحو ولغة وشعر وغيرها، ويبدو أنه استفاد استفادة كبيرة من الانقلاب السياسي والثقافي الذي أحدثه الموحدون، فاتجه اهتمامه عند بداية نضـــجه إلى مدارســـة العلـــوم التأصيلية التي كان الإقبال عليها قبلهم ضعيفا وقليلا، وهكـــذا تقدم ابن خمير في علم الأصول وعلوم القرآن وفي الحديث، ولكن كبير تعلقه وعظيم تمكنه إنما كان في علم الكلام وفي الأدب إذ لم يقع التنويه بفضله –على قلته– إلا بسبب تأليفه في هذين الفنين.

ورغم أن جل المصادر التي ترجمت له أحجمت عن التعرض لتفاصيل حياته العلمية ولم تشـــر إلى الشيوخ الذين كان لهم فضل تكوينه وتوجيهه إلا أننا من خلال بحثنا في تـــاريخ سبتة العلمي ومن خلال استقرائنا لجملة معطيات موضوعية أمكننا أن نرجح دراســـته على جلة من علماء المدينة من أهمهم أبو محمد عبد الله الحجـــري (ت: **591**

---

1 - بخصـــوص المعلومات الشخصية لابن خمير وتفاصيلها تراجع أطروحتنا لنيل دكتوراه الدولة: "الفكر العقدي بالمغرب بين السلفية والأشعرية – دراسة الإنتاج الفكري لابن خمير السبتي ورصد مواقف السلف منه ..."، (لا زالت مرقونة بخزانة كلية الآداب بالرباط)، ص: **293** وما بعدها.

هـ/ 1195 م)، ومحمـد بن أحمد اللخمي (ت:577هـ/1181 م)، وأبو القاسم عبد الـرحمن الجذامي المعروف بالقراق والخراز (ت:581 هـ/1185 م)، ومحمد بن عامر الأنصـاري الخـزرجي (ت:580هـ/1185م) وعبد الرحمن بن محمد أبو القاسم بن حبيش (ت: 584هـ/1188م) وأبو العباس العزفي (ت: 633هـ/1236م) وغيرهم.

ولمـا كانت الرحلة العلمية من خصوصيات الثقافة والحضارة المغربيتين في مختلف الأطـوار التاريخية، وكغيره من الطلبة ذوي الأرواح الوثابة والنفوس العالية انتقل ابن خمـير إلى الأندلس حيث لقي جملة من شيوخ العلم هناك ووسع معارفه وقوى منهجه وشـحذ قريحـته. أما عن أساتذته الأندلسيين فيفترض أن يكون قد درس على بعض عـلماء العصـر ممن درس عليهم بعض معاصريه السبتيين، ومن أهم هؤلاء الشيوخ نذكر: عبد الرحمن بن عبد الله السهيلي المالقي (ت:581هـ/1185م)، وأبا محمد عبد الحـق بن بونة العبدري (ت: 581هـ/1185م)، وأبا بكر بن محمد بن خير بن خليفة اللمتوني الأموي الإشبيـلي (ت: 575هـ/ 1179م)، وأبا بكر القاسم بن عبد الرحمن الأنصـاري المعـروف ب"الأستاذ الكبير"، وأبا محمد عبد المنعم المعروف بابن الفرس ...وغيرهم.

وقـد تخرج ابن خمير بفضل هؤلاء الأعلام وغيرهم عالما كبيرا وأديبا متمكنا حتى لقـد وصـفه ابن الشعار بقوله: «علي بن خمير أبو الحسن السبتي كان فقيها مالكيا شـاعرا مفلقا أصوليا عالما أديبا لغويا ...»، كما خلف لنا مؤلفات رائدة في بابها منها الموجـود ككـتاب "مقدمات المراشد إلى قواعد العقائد"، وكتاب: "تنزيه الأنبياء عما نسـبه إلـيهم حثالة الأغبياء"، ومنها المفقود ككتاب: "الوصية" الذي خصصه لفضح زمـرة مـن مدعي التصوف والباطنية، كما واجه فيه بعض المشعوذين والمرتزقة الذين جعلـوا من الطريقة وسيلة للاغتناء وخداع الأغمار والعامة. وبالإضافة إلى هذا تأكد

لدي أن ابن خمير ألف كتابا في "تفسير سورة الكهف" لحقه الضياع بدوره ولم يصل إلى أيدينا لسوء الحظ.

وعموما فإن الذي يعنينا الآن هو أن نوضح للقارئ أسباب تركيزنا على هذه الشخصية لتمحيص مواقفها وآرائها في الفكر الصوفي المغربي، كما علينا تبرير الدواعي التي دفعتنا إلى هذا الاختيار الذي يضع ابن خمير السبتي كعنصر أساسي في عملية تقويم الفكر الصوفي ببلادنا، هذا الاختيار الذي نزعم أنه متوج لهذه الدراسة المتواضعة عن الحضور الصوفي في المغرب والأندلس إلى حدود القرن السابع الهجري.

واختصارا للقول أذكر أن تعمقي في دراسة وتحليل كتابيه "مقدمات المراشد" و"تتريه الأنبياء" سمح لي بملاحظة أن الكتابين يعتبران وثيقة قيمة في تاريخ الفكر الصوفي المغربي رغم أنهما يخوضان في علوم تبعد قليلا عن علم التصوف وطريقته، فالكتابان يضمان أخبارا عن توجهات صوفية ونزعات عرفانية عرفها المغرب وعرفتها سبتة على الخصوص مما لم يقع ذكره والتعرض له في الكتابات التاريخية ولا حتى في كتب أهل الطريقة وأعلامها.

كما أن قراءة الكتابين توحي بأن مؤلفهما كان رجلا متميزا في تجربته الصوفية، هذه التجربة التي يبدو أنه عاشها وعايشها من الداخل، كما يتجلى للقارئ أن الرجل كان واعيا أشد ما يكون الوعي في نقده لبعض الترعات الصوفية التي اعتبرها انحرافا عن خط الإسلام النقي، ولا بد أن تكوينه الشرعي وانطلاقه من الرصيد العلمي الذي أطر فكره ووجه عقله جعله يتقدم أترابه في الحكم على تلك الترعات ويعي خطورتها والخلفيات الباطنية التي تنطوي عليها.

ومن جهة أخرى نعتبر أن من أهم الدواعي للبحث في آراء ابن خمير في التصوف انفراده من بين علماء عصره، بل وربما حتى بين العلماء اللاحقين بتأليف كتاب مستقل عن الفرق الصوفية بالمغرب، وعدم اكتفائه بوصف طقوسها وعقائدها ومنهجها

السلوكي، بل لقد تعدى ذلك إلى تشريح كل ذلك وعرضه على مقاييس الشرع و مشرحة أهل السنة من الوسطيين المعتدلين. ورغم أن الكتاب فقد لأسباب مجهولة نعتقد اعتقادا راسخا أنها مفتعلة ومقصودة لطمس مواقف هذا المفكر ولحجب حقائق دعا الناس إلى تمثلها، إلا أن ما عثرنا عليه في الكتابين المذكورين عرفنا -بما فيه الكفاية- بما أراد ابن خمير أن يبلغه للخاصة والعامة عن طوائف الصوفية ببلاده، ففهمنا مقاصده وأدركنا أبعاد مشروعه الإصلاحي.

ثم إن مما حفزنا حقا على دراسة مواقف أبي الحسن من التصوف هو شخصية هذا الرجل الفريدة التي تميزت بالصدق مع الله ومع الناس، فقد فضل هذا المفكر أن يواجه الرأي العام العلمي والصوفي وأبى إلا أن يصدع بالحق في جملة قضايا وأمور ربما يعتبر موضوع التصوف من أخطرها، ولذلك اضطهد في حياته، وأهمل ذكره في كتب الرجال والأعلام، وضيعت مؤلفاته، ولولا قدر الله الذي حفظ كتاب "التتريه" الذي لم يعثر إلا على نسخة واحدة منه بالمشرق، وكتاب "المقدمات" أو "المراشد" الذي توجد منه نسخة مخطوطة يتيمة في خزانة القرويين حفظت بأوامر ملكية قديمة، لولا ذلك لما كان ممكنا للباحثين والمتخصصين أن يقفوا على فكر رجل من العيار الثقيل يسمى ابن خمير السبتي.

لهذه الأسباب وغيرها ارتأيت أن أخصص المباحث الأخيرة من هذا الكتاب للبحث في الجانب الفكري لهذا الناقد المتعلق بالتصوف وذلك من خلال ثلاثة مباحث: الأول متعلق بتكوينه الصوفي، والثاني مرتبط بمنحاه واختياره في الطريقة، والثالث خاص بنقده للفكر الصوفي الباطني، كل هذا بأمل كشف الغطاء والتعريف بشخصية وفكر صوفي متميز لم تقع العناية به من قبل.

3 – 1 – التكوين الصوفي لابن خمير:

كانت مدينة سبتة مجالا خصبا لتلاقح الأفكار الصوفية، إذ لم تتأخر عن بقية المدن المغربسية والأندلسية في استقطاب كبار الصوفية، ثم في تخريج زهاد وعباد كبار بلغوا بمجـــاهداتهم وعبادتهم أعلى الدرجات في سلم علم الحقيقة. بل إن سبتة كانت أرضا للمتناقضـــات ظهـــر فيها رجال أخلصوا للمبادئ الشرعية حتى وهم في غمرة غيبتهم الروحية، ولكن إلى جانب هؤلاء ظهرت فرق خطيرة واتجاهات غالية أثرت في عقول بعض العامة والخاصة، وشكلت عنصر قلق وإزعاج بالنسبة للفقهاء الرسميين والعلماء الشرعيين.

وللبحـــث في حقيقة صوفية ابن خمير نعلن بدءا أنه كان كغيره من علماء المذهب الســـني وعلماء الأشاعرة متعاطفا مع الصوفية، بل لقد ثبت من خلال سلوكه –الذي بسطنا القول في بعض ملامحه في أطروحتنا السالفة الذكر– أنه كان عزيز النفس زاهدا في الدنيا وفي السلطان مقبلا على علمه صداعا بالحق آمرا بالمعروف وناهيا عن المنكر لا تأخذه في الله لومة لائم. وفي نفس الوقت لمسنا في شخصيته صورا من الزهد الرائع تمثل في تواضعه الجم للعلماء والكبار (وقد ظهر تواضعه الجم لقرينه أبي العباس العزفي عندما صار يسأله عن بعض الجزئيات العلمية معترفا له بالعلم داعيا له بالتوفيق وطول العمـــر مـــع أنه يبدو–من خلال مؤلفاته– أعلم منه[2])، كما تمثل زهده في شفقته على الفقـــراء والمظلومـــين في مجـــتمعه (وقد تبين ذلك من خلال أنكاره استغلال البؤس الاجـــتماعي لنشر وترويج بعض الاتجاهات[3] وتوضح في دفاعه عن الحرفين والعمال

---

2 – راجـــع : ابن خمير – تنزيه الأنبياء عما نسب إليهم حثالة الأغبياء، تح: محمد رضوان الداية، ط: دار الفكر، بيروت – دمشق 1990م، ص: 75.

3 – راجع لابن خمير– مقدمات المراشد إلى قواعد العقائد، مخطوطة القرويين، رقم: 719(ضمن مجموع من ص: 1 / ب إلى ص: 53 / ب)، ص: 32.

والخرومين[4])، ثم تجلى في سياحته وبحثه عن العلم وانتقاله إلى بلاد الأندلس، وقد عثرنا لابــن خمير على شعر يثني فيه على العلماء الذين يقضون لياليهم في التهجد والعبادة، وعــلى المجــاهدين الذين نذروا حياتهم لربهم دفاعا عن البلاد والعباد... ويعدد جملة الصـالحين من الورى، إذ يقول:«

إذا شئت أن تبكي فقيدا من الورى # فتندبه بعد النبــــي المكـــــرم
فحامل علم عـــالم متـــــــورع # حريص على التحريض للمتعلم
وحاكم عدل بالشريعة قـــــائم # يقول بحكم الله لا بالتحـــكـــم
وصاحب مال فاضل متفضــــــل # يجود به حقا على كل معــــدم
وساهر ليل شافــع متشفــــع # بكل نؤوم شابــع متبشـــــــم
وصاحب سيف للعدو مرابــط # يسد به في كل ثغر مثلــــــم
هم خمسة يكون حقا وغيرهـــم # إلى حيث ألقت رحاها أم قشعم»[5].

فكــــل هذه المؤشرات تبين أن ابن خمير كان زاهدا متقشفا وأنه كان عابدا من الطراز الأول وزاهدا مثاليا. ولكن من هم الأساتذة الروحيون الذين يرجح أن يكون ابن خمير قد ارتوى من سلوكهم وتوجيهاتهم في هذا الطريق؟

لا بأس أن نشير أولا إلى أن كل شيوخ ابن خمير ممن تعرضنا لهم بالذكر سابقا في مشيخته العلمية بالمغرب والأندلس عرفوا بالزهد والتقشف وحب الخير والتواضع والانقطاع للعبادة. وإذا كان ولابد أن نخص منهم أفرادا معينين ممن تعمقوا في السلوك العبادي والديني فلا بد أن نتوقف عند شيخه أبي محمد عبيد الله الحجري، الذي تخرج

4- نفس المصدر والصفحة.

5 – انظـــر : ابـــن الشعار (كمال الدين أبو البركات) – قلائد الجمان في فرائد شعراء الزمان ، مخطوطـــة السليمانية، إستانبول، رقم: 2328 ، النشرة المصورة لفؤاد سزكين، المانيا: 1990: 4 / 337 - 338.

من مدرسة ألمرية الصوفية (مع أنه كان بعيدا عن آرائها المتطرفة)، ولزم الإقراء وامتنع عن القضاء وكان الطلبة والتلاميذ يقبلون عليه لعلمه وخشوعه وفضله[6].

كما يلزم التوقف عند شخصية أبي العباس العزفي قرين وأستاذ ابن خمير الذي تأثر بالفكــر الصــوفي تأثرا واضحا، والذي «كان على طريقة شريفة من التسنن واقتفاء السلف والإكباب على سبل الخير كلها»[7]. ويكفي للدلالة على مدى تعمقه في طريقة القــوم أن نشير إلى تأليفه لكتاب "دعامة اليقين في رعاية المتقين" الذي خصصه لذكر مناقــب أبي يعزى، وكتاب "الدر المنظم في مولد النبي المعظم" الذي كان من الأسباب القوية في جعل المولد النبوي "عيدا" دينيا وحفلا رسميا في المغرب وفي سبتة فيما بعد، وظفــته الطــرق الصــوفية فيما بعد لتجعل منه حدثا مقدسا وموسما لإظهار عبادتها وتقديرها لشخص النبي –صلى الله عليه وسلم–.

وإلى جانــب هذيــن العــلمين البارزين اللذين يبدو تأثر ابن خمير بمنهجهما وأخلاقهمــا وزهدهمــا أمرا لا يمكن مدافعته، نجد جملة من رموز الاتجاه الصوفي بمدينة ســبتة خلال فترة تكوين ابن خمير ونضجه ممن كان التصوف أكبر شغلهم ومن كانوا وراء تثبيت دعائم التصوف السني بالمدينة البوغازية، ومن أهمهم:

الحاج عاصم (ت:حوالي572هـ/1176م) وكان من تلاميذ ومريدي أبي يعزى يلنور قطب الصوفية في العصر الموحدي. وقد ساح هذا الحاج وجال في البلاد، وكان أبو يعزى يرعاه ويهاديه، وقد ظهرت له كرامات بفضل هذا الشيخ[8].

---

6 – ابــن رشــيد السبتي – إفادة النصيح في التعريف بسند الجامع الصحيح، تح: محمد الحبيب بلخوجة، تونس: 1974،ص: 8.

7 – الرعــيني – الــبرنامج، تح: إبراهيم شبوح، ط: مديرية إحياء التراث القديم، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق: 1962، ص: 42.

8– راجع: النشوف، ص: 218.

ومنهم أبو عبد الله البيغي الكماد قال التادلي: «كان عابدا صالحا من أهل الفضل والدين وكان أعرج لا يتصرف إلا بعصاه، فإذا جنه الليل وقام إلى ورده انتصب واقفا فلم يحتج إلى عصاه»[9]، وكان يحيي لياليه بالصلاة والعبادة وكان من عادته أن يصنع طعاما كثيرا في يوم عاشوراء ويجمع حوله المريدين ليأكلوا ويتمتعوا وكان لا يترك ذلك حتى ولو كان في ظروف مادية قاهرة، وأحيانا كان يستلف للقيام بهذا العمل.

ومن صوفية سبتة الذين يرجح أن يكون ابن خمير قد تأثر بسلوكهم أيضا أبو محمد عبد الله بن صاعد (ت:حوالي579هـ/1183م)، وكان معروفا بالصلاح منقطعا للعبادة بموضع يقال له قرن الثور على بعد ثلاثة عشر يوما من مدينة سبتة، وكان ابن صاعد هذا ملاذا لأفراد الشعب يستشفعون به ويحتمون به من ظلم بعض أعوان السلطة، وقد وقعت له كرامات بهذا الخصوص أعادت الحقوق إلى أصحابها ونفعتهم[10].

ومن صوفية سبتة لهذه الفترة أيضا أبو الحسين يحيى بن محمد الأنصاري المعروف بابن الصائغ تلميذ أبي بكر بن وزرج الزاهد والشيخ أبي محمد بن تاخميست قال التادلي: «وكان أبو الحسين زاهدا في الدنيا وأهلها صليبا في الحق مهابا لا يخاف في الله لومة لائم، توفي بسبتة في الثاني والعشرين من شعبان عام ستمائة»[11]، وإليه كانت الرحلة حتى من مراكش، موطن الأولياء[12].

بيد أن أهم من طبع الاتجاه الصوفي بسبتة على هذا العهد هم ثلاثة شخصيات: أبو الصبر أيوب بن عبد الله الفهري وأبو عبد الله الفخار ثم العالم الجليل الضليع أبو

---

9 - ن،م، ص: 271.

10 - ن، م، ص: 279.

11- ص: 377.

12 - ن،م، ص: 307.

محمد عبد الجليل القصري. فأما الفخار فهو أبو عبد الله الشهير دفين تطوان (ت:586 هـــ/1190م) وقد حلاه الرهوني بقوله: «إنه الولي العالم الإمام الهمام الناصح الركن المقصـــود صاحب السير المحمودة الشيخ الكبير القطب الشهير»[13]، وقد انضم الفخار إلى صـــوفي آخـــر هو عبد القادر التبين بسبتة وشكلا ثنائيا متميزا في الترويج لطريقة القـــوم، وكـــان أبو عبد الله الفخار معلم صبيان أسس كتابا لهذا الغرض بمدينة سبتة، وإلى جانـــب انغماسه في العلوم الشرعية حقق تقدما وحظا طيبا من اللغة والآداب[14]. وقـــد تخرج من مدرسته -كما قلنا آنفا- الرائد الصوفي أبو العباس السبتي، الذي قرأ عليه القرآن و"الرسالة" وبعض النصوص الأدبية[15]. وكان أبو عبد الله الفخار يلهج في حياته بأبيات شعرية يكررها دائما وهي:

«عقدت عليك مكمنات خواطري # عقد الرجاء فألزمتك حقوقا
إن الزمان عدا علي فـــزادنـــــي # علما بأنك خالقي تحقيقــــا
ما نالني كرب بوجه مســــــاءة # إلا عبرت به إليك طريقــــا
أمض القضاء على الرضى مني به # إني وجدتك بالعبيد رفيقــا»[16]

أمـــا أبو الصبر أيوب الفهري (ت:609هـــ/1212م) فهو من أصحاب أبي يعزى وأبي مديـــن الغوث وابن غالب، وقد كانت له رحلة إلى المشرق حج فيها ولقي كثيرا من العلماء والصلحاء. وكان أبو الصبر ممن تغلب عليه مكاشفاته فيكاد يبوح بما يراه ويحســـه، وقد حكى عن نفسه ذلك، وأكد أن ذلك كان سبب رحلته يقول: «غلبت في ابـــتداء أمـــري فإن تكلمت هلكت، وإن سكت هلكت، فذهبت إلى بلاد العجم

13 - انظر: داود ــ تاريخ تطوان، ط: 2، مطبعة مكتبة كريماديس، تطوان: (د – ت): 75/1.

14 - انظر التعارجي ــ الإعلام: 287/1.

15 - ن، م: 288/1.

16 - داود ــ تاريخ تطوان: 76/1.

فأتكلم بتلك الأشياء فلا يفهموها لعجمتهم. فلما سكن ذلك عني عدت إلى الناس»[17]. ومعنى كلامه أنه كان خلال مشاهداته ورياضاته الروحية يغلبه الضغط الكشفي، فلا يسرى عنه إلا إذا عبر عن ذلك، مما كان سيدفع إلى مؤاخذته من طرف العامة وأهل الشريعة، فلذلك اضطر إلى المهاجرة إلى بلاد الروم.

أما ثالث أعلام الفكر الصوفي بسبتة فهو أبو محمد عبد الجليل بن موسى بن عبد الجليل الأندلسي المعروف بالقصري (ت:608هـ/1211م) الأوسي الصوفي الزاهد القاضي، وقد نسب إلى قصر كتامة لنزوله به مدة، أما أصله فهو من قرطبة. وقد روى عن أبي الحسن بن حنين "الموطأ" وغيره، وقرأ على السهيلي وصحب أبا الحسن علي بن غالب الزاهد ولازمه وروى عن ابن بشكوال وعن ابن الفخار[18]. قال أبو عبد الله الأزدي: «إنه صاحب أحوال ومقامات وعلم ومعاملات وزهد وتبتل»[19]. وقال الذهبي: « كلامه في الحقائق بديع منوط بالأثر في أكثر أموره، وربما قال أشياء باجتهاده وذوقه -غفر الله له-»[20]. وقد تخرج على يده عدة تلاميذ من أشهرهم أبو الربيع بن سالم وأبو عبد الله الأزدي وأبو الحسن الغافقي وغيرهم. أما مؤلفاته فكثيرة من أهمها: "تفسير القرآن"، و"شرح الأسماء الحسنى"، و"المسائل والأجوبة"، و"شعب الإيمان"[21].

---

17 - التشوف، ص: 416.

18 - راجع ترجمته عند: التنبكتي - نيل الابتهاج، ص: 278، والخطيب - الحركة العلمية في سبتة خلال القرن السابع، ط: 1 مطبعة النور، تطوان: 1986، ص: 366.

19 - نفسه.

20 - انظر: سيد كسروي - مقدمة تحقيق شعب الإيمان للقصري، ط:دار الكتب العلمية، بيروت: 1995، ص: 13.

21 - التنبكتي - نيل الابتهاج، ص: 278.

ويهمنا من هذه الكتب كتابه الأخير الذي يعد بحق سجلا متميزا عكس رؤيته الصوفية السنية للكون والإنسان والحياة، وتعرض لعلاقة الإنسان بخالقه سبحانه، فكان كتاب وعظ فياضا يحث على التبصر والتفكر والتدبر والتعلم، ويوجه الطالب إلى الاعتبار في آيات الله الكونية الشاهدة على وجود الله لأن كل ما في الكون دليل في ذاته على وحدانية الله وقدرته، كما أن الكون في وحدته دليل على عظمة هذا الخالق وحكمته.

لقد عمد القصري إلى استحثاث النفوس على التأمل والنظر وعد المستكينين عن القيام بهذا الواجب الديني مضيعين لأوقاتهم مهملين لأكبر الطاعات، والحال أن الإنسان لم يخلق إلا للعبادة، فلما ضيع هذه العبادة صار أسفل سافلين وأرذل المخلوقين[22].

هؤلاء إذن هم أهم أعلام الفكر الصوفي الذين عاصروا ابن خمير، ومن خلال احتكاكه بهم وملاحظته لسلوكهم وزهدهم –بالإضافة إلى ما لمسناه من زهد شيوخه في العلم الشرعي– سيكون ابن خمير ولا شك قد تأثر بمنهجهم وطريقتهم، وأحس أن هناك جانبا روحانيا في الإنسان تلزم العناية به والانكباب على ترويضه، وليس هذا أمرا غريبا على شخصية متفحصة ناقدة ومسؤولة مثل شخصية ابن خمير الذي يظهر من سلوكه أنه استفاد من كل ما لاحظه وسجله عن طبيعة وخصوصيات أهل الطريقة، سواء تعلق الأمر بمجاهداتهم ورياضاتهم الروحية، أو بشطحاتهم التي أودت ببعضهم إلى الوقوع في بعض الزلات والانحرافات، فلا شك أنه أخذ منهم ما يوافق قناعاته الدينية والفلسفية والتزم به وأعلن الحرب والبراءة على ما اعتقده انحرافا وضلالا في اعتقاداتهم وسلوكاتهم. وقد تبين لي من الدراسة الموسعة لسيرة وحياة ابن

---

22 – انظر :شعب الإيمان: تح:سيد كسروي حسن، ط: دار الكتب العلمية، بيروت: 1995، وتأمل كيف وظف المباحث العقدية توظيفا صوفيا متميزا من ص: 27 إلى ص: 113.

خمير[23] سابقا إلى أن سلوك مبحوثنا كان في أعلى درجات المسؤولية وأن وازعه الديني كان قويا، بل إن التوجيهات الشرعية والخوف من الله كانا وراء كل مواقفه الدينية والدنيوية، وقد كانت وقفته في وجه المنحرفين والملاحدة والمغرضين والكائدين لهذا الدين وقفة قوية استند فيها إلى هذا البعد الروحي والنفسي وإلى القناعات الدينية التي تبناها نصرة للحق وإبطالا للباطل. هذا ما تؤكده سلوكات ابن خمير، وهذا ما تمليه القراءة الموضوعية لسيرته، ولكن ماذا عن فكره الصوفي؟ وأين يتجلى المنحى الصوفي في فكر الرجل من الناحية النظرية؟

3 – 2 – المنحى الصوفي في فكر ابن خمير:

اتفق جل من اهتم بالبحوث والدراسات الصوفية بالمغرب على أن كتاب "التشوف" لأبي يعقوب التادلي المعروف ب"ابن الزيات" هو أهم مصادر ومراجع الفكر الصوفي بهذه البلاد، بل لعله المصدر الأوحد الذي يفزع إليه للبحث في أخبار صوفية القرنين السادس والسابع الهجريين ببلاد المغرب والأندلس –كما قلنا آنفا–. ولم يكن الكتاب مجرد مصدر لأعلام التصوف وأخبارهم فحسب، بل لقد كان صاحبه –باعتباره أحد متصوفة الفترة– من الباحثين والمدافعين عن شرعية هذا الفكر في الحقل الثقافي والديني المغربيين، ولذلك عالجت مقدمته جملة فصول باحثة في حقيقة التصوف وفي أدلة مشروعيته الدينية، كما وقفت عند بعض الاصطلاحات والتفاصيل المتعلقة بمقتضيات هذا العلم توضيحا وتبيينا.

وقد سلك ابن الزيات في تأكيد طروحاته منهجا توثيقيا لجأ فيه إلى النصوص القرآنية والحديثية ليعزز بها آراءه وفي نفس الوقت ليسد الطريق على من يواجه الاتجاه الصوفي ويطعن فيه من الفقهاء وعلماء الظاهر، ثم ليثبت أن مسالك الصوفية وأحوالهم

23 – راجع أطروحتي السالفة الذكر بدءا من صفحة: 288.

وكراماتهم إنما استمدوها من الشرع، وأن هذا العلم ليس بدعة في الدين وليس جديدا بين العلوم الشرعية، فجدته توازي جدة كل العلوم الشرعية الأخرى من كلام وأصول وفقه وتفسير وما إليها، فرغم أن هذه العلوم لم تكن متداولة مع بداية الدين، إلا أنها ومعها التصوف تجد منطلقاتها من نصوص القرآن ومن أدلة السنة ومن أفعال الرسول -صلى الله عليه وسلم- وأصحابه والأتباع. ولذلك كان كتاب "التشوف" حجة لأهل الطريقة وسلاحا لهم تمسكوا به في مواجهة أعدائهم ومقارعة خصومهم.

وإذا كان "التشوف" قد حظي بهذه المكانة لقيمته الإخبارية والدفاعية، فإن كتاب "مقدمات المراشد "لابن خمير لم يدخر وسعا في الإشارة إلى القيمة الثابتة والأهمية الدينية للفكر الصوفي المتسنن. كان صاحب "التشوف" حريصا على البحث عن النصوص المؤكدة على قيمة ومركز "الولي" في الوسط الديني ولذلك التجأ -تأكيدا لأهمية دوره في المجتمع وفي الدين- إلى النصوص التوقيفية مدعما بها موقفه، فذكر رواية عن ابن عباس تثبت أن رجلا سأل النبي صلى الله عليه وسلم: «يا رسول الله من أولياء الله؟ قال: الذين إذا رؤوا ذكر الله»[24]، كما روي عن أبي أمامة أنه عليه السلام قال: «إن أغبط أوليائي عندي لمؤمن خفيف الحاذ ذو حظ من الصلاة، أحسن عبادة ربه وأطاعه في السر وكان غامضا في الناس لا يشار إليه بالأصابع، وكان رزقه كفافا فصبر على ذلك، ثم نقر بيده فقال: عجلت منيته، قلت بواكيه وقل تراثه»[25].

فبهذه الطريقة سعى التادلي إلى شرعنة منصب الولاية وكسب ثقة الناس فيه، أما ابن خمير فقد ناقش موضوع الولي من جهته ولكنه عالجه من زاوية لفظية ولغوية، وهكذا نجده يهتم بلفظ "ولي"، فيبين: «أنه لم يسم الولي وليا إلا لكونه يتولى النبي في نصرة دينه والعناية بحقه وامتثال أوامره وترك نواهيه، فإذا خرق الله له عادة تدل على

24 - ص: 45.

25 - نفسه.

استقامته فهي عضد وعمدة لصحة دعوى النبي الذي أمره ونهاه وامتثل هو ما حد له ولا يتعداه، بدليل أنه إن تعدى مما به من الشريعة حلاه أبأسه الله وأقصاه، وجعل النار هي مثواه ما فعل بلعام[26] وهواه»[27].

إن المعالجة الموضوعية لابن خمير تتجاوز معالجة ابن الزيات في تأسيس مركز الولاية والدفاع عن شرعيته، ذلك أن التادلي اكتفى بالبحث عن نصوص أكد بها صحة التسمية ب"الولي" و"الأولياء" و"الأبدال" من الناحية الشرعية، فلما تراءت له بعض النصوص مما اعتقد موافقته للاصطلاحات الصوفية اطمأن إلى هذه النتائج وارتاح باله إليها. وبغض النظر عن وقوعه في إسقاطات لغوية واصطلاحية، ودون الخوض في درجات هذه الروايات الحديثية ومكانتها من حيث الصحة والضعف أو الوضع، نسجل أن ابن خمير كان أذكى عندما ربط لفظة "ولي" و "أولياء" بأصلها اللغوي، بحيث جعل للمعنى اللغوي ارتباطا بمفهوم الدلالة كما يعتقده هو أيضا، وذلك عن طريق ربط الولاية بالشريعة، فالولي في اللغة هو الناصر والولي (= الصوفي) إنما ينصر النبي ويدافع عن مذهبه ويحاج عن شريعته، فلا يكون الولي وليا في نظر ابن خمير إلا إذا عمل في هذا النطاق؛ نطاق الضوابط الشرعية بحيث إذا خرج عن هذا النطاق كان عمله خارجا عن دائرة الشرع. وهو استعمال لطيف يدل على دقة وتمكن ابن خمير من

26 - بلعام بن باعوراء، كان أيام موسى ، وكان عابدا من الطراز العالي بحيث إذا نظر رأى العرش. وكان في مجلسه اثنتا عشرة ألف محبرة للمتعلمين الذين يكتبون عنه، ثم صار بحيث إنه كان أول من صنف كتابا في أنه ليس للعالم صانع، قيل وفيه نزل قوله تعالى: (واتل عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها فأتبعه الشيطان فكان من الغاوين)(الأعراف/175). انظر: القرطبي – الجامع لأحكام القرآن: 319/7 وما بعدها.

27- المراشد، ص: 68.

مادتــه، كما يدل على مهارة جيدة في توظيف الأداة اللغوية خدمة للأغراض الفكرية والمذهبية.

إن من فصول مقدمة "التشوف" فصلا خصصه ابن الزيات التادلي لإثبات كرامات الأولياء، حيث بين أن هذه الكرامات جائزة عقلا ومعلومة قطعا، واستدل بأقوال كبار الأشاعرة المثبتين لها كالباقلاني والجويني والغزالي والشهرستاني الذين أجمعوا على جواز خرق العادات في معارض الكرامات. وبعد أن أكد التادلي هذا المعطى انتهى إلى القول بأن «ما ينقل عن صالح هذه الأمة أكثر من أن يحصى، وهي بآحادها إن لم تفدنا علما بوقوعهــا، فهي بمجموعها أفادتنا علما قطعيا ويقينا صادقا بأن خوارق العادات تظهر على أيدي أصحاب الكرامات»[28].

أمــا ابــن خمــير فيؤكد بأن أهل الحق (= الأشاعرة) أطبقوا على «جواز انخراق العوائد للأولياء إكراما عاجلا من الله لهم، وثلج يقين بوقوع ما صح لهم جوازا انخراقه مــثل ذلك بالأدلة»[29]. فاتفاق ابن خمير والتادلي على أن الكرامات والمعجزات جائزة الوقــوع عقــلا، وأنهــا ناقضة للعادات -كما نلاحظ- مستمد من اعتقادهما بعقيدة واحــدة ألا وهي عقيدة الأشعرية، فإذا كان ابن خمير قد حكى اتفاق أهل الحق الذين هــم الأشاعرة عنده على انخراق العوائد للأولياء، فإن ابن الزيات سمى هؤلاء العلماء وعددهــم فــلم يخــرجوا عن دائرة علماء الأشاعرة كذلك، مما يعني أن البحث في موضــوع الكرامات كان موضوعا كلاميا بحتا وظفه الصوفية بعد ذلك توظيفا كاملا لتأييد أطروحاتهم[30].

---

28 - التشوف، ص: 54 - 55.

29 - مقدمات المراشد إلى قواعد العقائد، ص:67.

30 - راجع: البغدادي - أصول الدين، ط: 2: دار الكتب العلمية، بيروت: 1981، ص:174-175.

وهذ، صحيح ولكن المهم أو الأهم هو أن هذا الموضوع صار بعد ذلك، وبعد أن كان مبحثا من مباحث علم الكلام موضوعا أساسيا من مواضيع علم التصوف بل لقد اعتبر عند. أهل الطريقة أعظم مباحثهم المذهبية. ولعلنا لن نكون مبالغين إذا قلنا أن ابن الزيات رام في "تشوفه" جمع سجل لأصحاب الكرامات الذين انخرقت لهم العادات في عهـــده وقبل عصره، وأن الكرامات كانت مقياسه الأساسي ودعامته الكبرى للحكم على من حكم لهم بالانخراط في سلك الصوفية "الأخيار".

نعم لقد حاول ابن الزيات أن يبحث في أحوال الصوفية وعن علامات يستحقون بهـــا صفة الولاية فذكر منها (تفرغهم للعبادة دون تعلق بحرفة...و لبسهم المرقعات.. وسفرهم في كل رمضان إلى رباط شاكر.. و رفع أصواهم بالدعاء..)[31]، ولكن الصفة أو الحال المرجع التي استند إليها في الحكم على بلوغهم درجة الصفوة (= الولاية) هي حال "ثبوت الكرامة لهم"، ولذلك أعقب الفصل المخصص ل"إثبات أحوالهم" بالفصل "المثبت لكراماهم"[32].

نقـــول هـــذا لنبين أن هذا الموقف الذي تبناه ابن الزيات يوافق رأي ابن خمير من جهة ويخالفه من ناحية أخرى. فابن خمير يؤمن أن الكرامة تثبت للولي وأنه قد تنخرق لـــه العـــادة، ولكن فقط للدلالة على صدق النبي الذي يؤمن به الصوفي، فهي متعلقة بالنبوة، ولا استقلال لها عنها في حد ذاهّا، ولذلك ينقل ابن خمير أقوالا لكبار الصوفية تؤكـــد هـــذا المعنى، منها قول البسطامي: «إن المعجزة زق عسل ملئ ثم ترشح فنحن نلـــتمس مـــن حوـــله»[33]، ويعلن هو نفسه أن «المعجزة بحر حقيقة محاطة بلقط زبد الكرامة على ساحل الاستقامة»[34]، مما يعني أن الكرامة هي فرع عن النبوة، ولا يمكن

---

31 - التشوف، ص : 50-55.

32 - ن.م، ص: 54.

33 - المراشد، ص: 68.

على ساحل الاستقامة»[34]، مما يعني أن الكرامة هي فرع عن النبوة، ولا يمكن بحال من الأحوال أن تنتقل عنها أو ترتقي فوقها، فلذلك صح أن الولي قد يعطيه الله من الكرامات ما يثبت للناس استقامته، وقد لا يعطيه من ذلك شيئا ويكون وليا مع ذلك.

إن وقوع الولاية في نظر ابن خمير ليس أمرا حاسما في ثبوت ولاية ولي ما، بل إن الولاية قد تحصل دون كرامة، بل إن ابن خمير يعتبر أن الولي الحقيقي هو الذي يترفع عن الكرامات وإظهارها للناس، ومن ثم فإن الأولياء الحقيقيين -في نظره- «كانوا أخوف من الله وأخشع له من أن يدعوا عليه الخروق أو يروا لأنفسهم الحظوظ والحقوق، ولا سمع عن محق منهم أنه ادعاها تبجحا بها، بل يسترون منها إذا وقعت ويتحاشون عنها ما أمكنوا حتى كان أبو يزيد -رضي الله عنه- إذا وقعت يقول: "اللهم لا تجلعها حظي منك"»[35].

ولكن هل يفهم من رأي ابن خمير هذا أن الكرامة غير ذات جدوى، وهل في هذا الرأي الخميري تناقض مع ما سبق أن أكده من أن الكرامة جائزة عقلا وثابتة الوقوع فعلا؟

لا أعتقد أن هناك تناقضا في الموضوع، وإنما الرأى عندي أن ابن خمير حاول أن يميز في كلامه بين مستويين في الخطاب، المستوى الأول وهو مستوى خاطب به أهل الشأن ممن لهم اعتقاد وإيمان وقناعة بطريق الصوفية -وهو منهم و لا شك- فهؤلاء في نظره ينبغي أن يتعالوا عن التغالي في تصيد الكرامات وجعلها الهدف من مشاهداتهم وأحوالهم، (وكأنه بهذا يرد على الجهلة الذين لا يبحثون في التصوف إلا عن الغرائب والعجائب ويجعلونها هدفهم الأوحد في هذا المجال)، ومستوى ثان من الخطاب يواجه به طائفة أو طوائف أخرى ممن أنكروا كل ما هو خارج عن حدود العقل (كالمعتزلة

---

34 - نفسه.

35 - المراشد، ص: 68.

وبعض الفلاسفة (الملاحدة، وحتى أهل السنة ممن أنكروا الكرامات)، الذين اعترضوا على إمكانية انخراق العادات معتبرين الأخبار الواردة عنها وفيها مجرد خيالات واختلاقات لا تمت إلى الواقع بصلة.

لقد اقتضت مهمة ابن خمير الدفاعية (باعتباره من علماء الكلام) أن يخوض مع منكري الكرامات جدالا قويا وعنيفا فاق به جدال قرينه ومعاصره ابن الزيات لهؤلاء المعترضين[36]. ولذلك أعلن ابن خمير أنه «لما أنكر [الكرامات] من لا يحصل قدرها ذهب إلى تجويزها المحققون، حتى قالوا إن الولي لو ادعى فلق البحر وإحياء الموتى ووقع ذلك بالولاية ولم يدع النبوة لما أخل بالمعجزة، بل كان يعضدها بذلك وينصرها.. فأثبتوها على أصل الجواز لا على فرع الوقوع»[37].

وحتى لا ندخل في تفاصيل هي من صميم البحث الكلامي -التي يمكن الاطلاع عليها بتوسع في القسم الأخير من أطروحتنا المذكورة سابقا- أشير فقط إلى أن التوجه الصوفي لابن خمير واضح المعالم من خلال آرائه السابقة -التي أيد فيها وأضاف الكثير من الأمور إلى ما ذكره رأس متصوفة عصره ابن الزيات التادلي-، كما هو متجل في تأكيده على وقوع الكرامات المعلنة عن تميز "الأولياء" بمراتب خاصة عن بقية المسلمين، ولهذا الغرض وافق ابن خمير صاحب "التشوف" في سرد جملة من وقائع وأخبار وقعت للصحابة سواء على عهد النبي -صلى الله عليه وسلم- أو بعد وفاته، كما عرض جملة من كرامات التابعين ومن جاء بعدهم من صالح الأمة وأولياء المشرق والمغرب، تتحدث كلها عن وقوع خوارق لعادات هؤلاء الأفراد بغية الإشارة إلى أفضليتهم وصلاحهم والشهادة باستقامتهم.

---

36 - باعتبار أن "التشوف" كان كتاب وصف صوفي لم يهتم صاحبه بالجدل الكلامي وبمناقشة حجج الخصوم والرد عليها.

37 - المراشد، ص: 68.

عرض التادلي من جهته لكرامات عمر بن عبد العزيز الذي صاحب الخضر(؟!)[38]، ولكرامة جمع من الصحابة الذين سمعوا قراءة الخضر على الرسول -عليه السلام- بعد وفاته(؟!)[39]، ثم لكرامة البراء بن عازب الذي أقسم على الله فأبره[40]، وكرامة أنس بن النضـــر وغيره من الصحابة ممن حلفوا على ربهم فأبرهم كذلك[41]، ثم عرض لكرامات أســـيد بن حضير ورجل من الأنصار خرجا من عند النبي -صلى الله عليه وسلم- في لــيلة مظلمة فأنار لهما نور حتى وصلا إلى منزليهما[42]، ولكرامة ابن مسعود في منادي الـــبحر حـــين وعظهم[43]، ولكرامة ابن عباس حين دفنه[44]، ولكرامة عمران بن حصين الذي كادت الملائكة تكلمه[45]، وعرض لكرامة العلاء الحضرمي الذي كان يمشي على المـــاء(!؟) والـــذي أسكن له البحر[46]، ولكرامة عمر بن الخطاب الذي كتب إلى النيل برسالة فمد النيل ماءه[47]، وغيرها.

ومـــن جهـــة أخرى عرض ابن الزيات لكرامات عقبة بن نافع الذي استجابت له الحـــيوانات وأمســـكت عـــن الخروج عند دخوله إلى المغرب[48]، ولكرامة أبي مسلم

38 - التشوف، ص: 57.

39 - نفسه.

40 - ص: 59.

41 - ص: 59 - 60.

42 - ص :60.

43- ن، ص.

44- ن، ص.

45- ن، ص.

46- ص: 62 - 63.

47- ص: 64.

48- ص: 66 .

الخـــولاني الذي أبت النار أن تأكله لما أراد الأسود بن قيس إحراقه[49]، ولكرامة أخرى له عندما لم يضره سم وضع له[50]، ثم لكرامة خالد بن الوليد الذي أكل سما فلم يصب بمكروه[51]، ولكرامة خبيب الذي كان يأتيه عنب في غير وقت العنب[52]، وعرض التادلي أيضـــا لقصـــة عمر بن الخطاب مع سارية[53]، وغير ذلك من الكرامات والقصص التي تنبـــئ عـــن حقـــيقة أساسية سعى ابن الزيات إلى تأكيدها ألا وهي الرد على منكري الكـــرامات بالدليل الشرعي وإثبات أن خرق العادات للأصفياء والصالحين أمر وقع لكـــل المسلمين منذ العصر الأول، فكان ابن الزيات بهذا العمل يؤسس لشرعية الفعل الكراماتي باعتباره علامة أساسية في تحقيق التميز للأولياء.

ولم يـــتأخر ابن خمير –من ناحيته– عن عرض نماذجه وأدلته على وقوع الكرامات للأولياء، وقد جعل على رأس نماذجه وأمثلته الصالحين الذين أثبت القرآن كراماتهم، و لا شـــك أن الاســـتدلال بأمـــثلة القرآن استدلال لا غبار عليه، وهو استدلال أغفله التادلي، ولكن ابن خمير أبى إلا أن يجعله الدليل الأول والأكبر الذي يؤكد أن الله يخص مـــن شـــاء من عباده بهذه الميزات. وهكذا قام ابن خمير بعرض كرامات أهل الكهف، الذيـــن حفظهـــم الله فناموا في كهفهم ثلاثمائة سنة وتسع سنوات، وعرض كرامات الســـيدة مريم –عليها السلام– التي بعث الله إليها الملك، وأسقط عليها رطبا جنيا من الجـــذع الـــذي أثمر في الحال، وذكر كراماتها الأخرى المتمثلة فيما كان يجده زكرياء

-49 ص: 66 – 67 .

-50 ص: 67 .

-51 ن، ص .

-52 ص: 69 .

-53 ص: 72 .

عندها من الفواكه في الأزمان غير المعتادة[54]، كما عرض لكرامة هاجر -أم إسماعيل- عـندما جاءها الملك بعد أن تركها إبراهيم وكلمها هي وإسماعيل، وفجر لها زمزم بعد ذلك[55].

ومـن السـنة استدل ابن خمير بقصة الأقرع والأبرص والأعمى الذين عرض لهم الملـك في قضـية الجـني وما يتعلق بها[56]، وبكرامة جريج الذي تكلم له يابوس وهو رضـيع[57]، وبقصـة النفر الذين انكفأت عليهم صخرة من فم الغار فدعوا الله فأزال كربهم[58].

أمـا كـرامات أمة محمد قال ابن خمير: «فإنه ما يكاد أحد من الصحابة إلا وقد ظهرت على يده الكرامات بخرق العادات كأبي بكر الصديق في قصة الطعام[؟] وقصة عمـر في السـارية وعثمان في قصته مع أنس بن مالك[؟] وفي قصة النهر[؟] ، وأبي هريرة في قصة جراب التمر حيث قبض على الجني ..إلى غير ذلك مما لا يحصى»[59].

ولم يكتف ابن خمير بذكر كرامات هؤلاء الصحابة بل عرج على معاصريه من أولياء المغرب ليؤكد بأنه أدرك أبا يعزى «الذي صحت الكرامات على يده بالتواتر»[60].

إن الملاحظـات الأساسية التي نسجلها من خلال مقارنة النماذج الكراماتية التي قدمها كل من ابن الزيات وابن خمير والتي اعتبرت عندهما أمثلة واقعية على تحقق هذا الخـرق وحصوله للمسلمين الأسوياء الصالحين هو أن ابن خمير كان أقرب فيما عرضه

---

54 - المراشد، ص: 68.

55- ن، م، و ص.

56- نفسه .

57- ص: 69.

58- نفسه.

59- ص: 69 .

60- ن، ص .

مـــن نمـاذج إلى الصدق وإلى التقيد بقواعد الشرع، لا سيما عندما بحث عن مشروعية لدعاويه في نصوص القرآن أولا وحاول أن يعتمد على نصوص من السنة والأثر تثبت وقوع الخروقات للصحابة (مع التأكيد أيضا على أنه لم يسلم بدوره من نقل الروايات الضـــعيفة والموضوعة). ولا يهمني هنا أن أدخل في مناقشة مفهوم وأبعاد وحقيقة هذه الكرامات لأن طبيعة البحث لا تسمح بذلك، ولكن يهمني أن أؤكد أن ابن خمير التزم بمــبدئه التأصـــيلي في ربط العلوم بأصولها وأدلتها الأولى، إذ يبدو أن أبا الحسن كان موفقـــا في عرض وجهة نظره المؤيدة في نهاية المطاف لنظرية الولاية، وأن الله قد خص بعـــض الأفراد بدرجات عالية من الاستقامة والزهد والانضباط، وأنه شهد لهم بذلك عن طريق ما أظهره على يدهم من الكرامات والخوارق، وأن كل هؤلاء لم يبحثوا عن هذه الكرامات بل، لعلهم كانوا يخشون ويخافون أن تقع على أيديهم.

أمـــا ابن الزيات فبتمحيص الروايات التي اعتمد عليها في طرحه الدفاعي فإننا لا نجـــد من بين الروايات والأحاديث التي ذكر والكرامات التي سرد إلا شيئا ضئيلا مما يصـــح نقـــلا، وقـــد كان حريا به -وهو أحد مفكري حقبة الموحدين حقبة التأصيل ومحاربـــة الفروع والتشتت اللامنهجي- أن يسلك مسلك ابن خمير ليبقى وفيا لروح العصر وثقافته، وبالتالي يتفادى الانجرار والانزلاق إلى حمأة الكلام الموضوع والحكايات المختلقة التي لا أصل لها، والقبول بالخرافات والأساطير التي لا تصح لا بمقاييس العقل ولا الشرع.

وبالـــرجوع إلى موضوعنا الأصلي موضوع البعد الصوفي في فكر ابن خمير نلاحظ أن ابـــن خمـــير -من خلال ما تقدم ومن خلال دفاعه عن التميز الكراماتي- قدم لنا بـــرهانا قويـــا على أنه كان من المتعاطفين مع هذا الفكر المدافعين عنه، ولكنه في نفس الوقـــت ظـــل حريصـــا على التشبث بالشرعية الدينية في دفاعه عن الكرامات وعن التصوف. لقد شهد ابن خمير بكل صراحة واقتناع بأن الشيخ أبا يعزى يلنور بلغ مرتبة

الولايـــة الـــتي استحق بسـببها أن تخرق له العادة ويختص من بين المسلمين بالكرامات، وشـــهادته له بثـبوت الكرامات المتواترة يدفع إلى الاعتقاد بأن ابن خمير كان موافقا لمدرســـة هذا الأخير، وهذا صحيح في اعتقادنا لأن التأثير الذي مارسه أبو يعزى على المغاربة وعلى أهل سبتة خاصة كان واضحا وعميقا إلى درجة دفعت أبا العباس العزفي السـبتي -قرين ابن خمير ومعاصره وبلديه- المغرم بكراماته إلى تأليف كتاب في مناقبه هو كتاب "دعامة اليقين".

ومـما يعزز هذا الطرح المثبت لميولات ابن خمير الصوفية أيضا أن ابن خمير أعلن في مناسبات كثيرة عن تأييده واحترامه لأقطاب المدرسة الصوفية السنيين الذين استشهد بالكـثير مـن أقوالهم فنجده يستشهد بقولة لرابعة العدوية[61]، وبنص للبسطامي[62]، وآخـر لعمر بن عبد العزيز الزاهد[63]، وبقولة للخضر[64]، واستشهد ببيت للجنيد جاء فيه:« الطرق شتى وطريق الحق مفردة # والسالكون طريق الحق أفراد»[65]،

كمـا استشـهد بموقفين من مواقف الحارث المحاسبي الأول متعلق بدفاعه عن عقائد الأمة بالأسلوب الجدالي[66]، والثاني برفضه أخذ ميراث والده زهدا فيه لأن والده كان معتزلـيا[67]. كمـا أشار ابن خمير في "مقدمات المراشد" إلى الحسن البصري واعتزال

61- المراشد، ص: 46، جاء فيها: ((إن الله ربط العوائد ثم خرقها للعارفين))

62- وهو قوله: ((اللهم لا تجعلها حظي منك))، ص: 68.

63- ص: 3 .

64- جـاء فيها: ((ما ينقص علمـي وعلمـك من علم الله إلا ما ينقص هذا العصفور من هذا البحر))، ص: 5.

65- ص: 3.

66- ن، ص.

67- ص: 59.

واصل مجلسه[68]، وإلى غيره من المتصوفة السنيين مما ينبئ عن اقتناعه بمنهجهم وانخراطه في سلكهم.

ويحلو لنا أن نتساءل بعد هذا البحث في الأوجه التي تعكس فكر مبحوثنا الصوفي عـــن علاقة ابن خمير بالفكر المغربي الصوفي المعاصر له، وبصفة خاصة نود الكشف عن العلاقة بين فكر ابن خمير وفكر معاصره ابن الزيات الذي كان من كبار صوفية الفترة والذي عكس بفكره واختياراته النزوع العام الذي مالت إليه المدرسة المغربية الصوفية في عصره.

إنه بالنظر إلى ثناء ابن خمير على أبي يعزى واستحضاره لأقوال ومواقف الكثير من الصوفية -مشارقة ومغاربة- يعتقد المرء أن ابن خمير كان ينهج نفس النهج الذي نهجه ابن الزيات ويعتقد بنفس اعتقاداته الصوفية، ولكن الأمر في نظرنا يحتاج إلى شيء من التميـــيز والـــتأمل. فكون الاتجاه الصوفي عموما يتأسس على المنهج الكشفي، ويعتمد القول بالإلهام -كما يؤكد ذلك ابن الزيات في عرضه لأقوال وحكم الصوفية- فهذا صحيح، ومعنى هذا أن الصوفية كانوا يقدمون الحدس والإلهام في الوصول إلى معارفهم عـــلى كل الوسائل الأخرى بما فيها العقل، وقد اقتدى أصحاب هذا النهج في المغرب بشـــيخ الطريقة الحقيقي الشيخ أبي حامد الغزالي، وكتابه "الإحياء". يقول ابن الزيات مقـــرا بهـــذه الحقيقة، «وجردت هذا الكتاب [يعني "التشوف"] من علوم التصوف فاقتصرت على إيراد أخبار الرجال، فإن "إحياء علوم الدين" للإمام أبي حامد محمد بن محمـــد الطوسي الغزالي -رضي الله عنه- هو المنتهى في ذلك، وقد ذكرت من فضائل "الإحياء" في أثناء ذكر الرجال الأكابر ما ستقف عليه إن شاء الله تعالى»[69].

68- ص: 4.

69 - التشوف، ص: 36.

وقد أعلن أبو حامد في "المنقذ" عن المنهج الذي اعتمده وسار عليه في كتاباته الأخيرة لاسيما في كتابه " الإحياء" فبين أن «الضروريات العقلية مقبولة موثوق بها على أمن ويقين، ولم يكن ذلك بنظر دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدور، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف. فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله تعالى الواسعة... وفي ذلك النور ينبغي أن يطلب الكشف وذلك النور ينبجس من الجود الإلهي في بعض الأحايين»[70]. إن وسيلة العلم الرئيسية في نظر أبي حامد وأشياعه هي الإلهام، وحتى الضرورات العقلية فإنها لا تكتسب بنفسها إلا إذا باركها النور الرباني الذي يقذفه الله في قلوب أوليائه وخلصائه

هل هذا هو طريق المعرفة عند ابن خمير السبتي؟ وهل يوافق على جعل الإلهام منهجا أساسيا في بلوغ الكمالات المعرفية؟ الأمر في اعتقادنا يحتاج إلى مزيد بحث وتمحيص، ولذلك نرجئ الجواب عنه إلى المبحث اللاحق الذي سنخصصه لمعرفة موقف ابن خمير من التصوف الإشراقي الباطني.

- 3 - 3 - نقد التصوف الباطني:

سبقت الإشارة إلى أن المدرسة الصوفية بسبتة عرفت اتجاهين أساسين في مسارها وفي نشأتها، اتجاه حاول المحافظة على الطابع السني لزهده وتقشفه، بحيث إن سلوكات أصحابه ظلت في إطار وحدود الشرع، تقيس نسكها وعبادتها بالمقاييس المتعارف عليها في حضيرة الفقه والشرع، وحتى زهدها وعباداتها كانا محكومين بهاجس الخشية لله ولوم النفس على تفريطها ومحاولة تربيتها على سنن الأحكام الدينية حتى تنصاع وترعوي عن انحرافها وتبتعد عن عبادة شهواتها.

70 - المنقذ من الضلال، ط: دار العلم للملايين (د — ت)، ص: 31 – 32.

أمـــا الاتجـــاه الثاني -والذي توقفنا عنده ومع أحد رموزه بالمدينة من قبل- فقد انـــتهج نهـــج المدرســـة الفلسفية الباطنية، واقتبس الكثير من آراء مدرسة الأندلس الغنوصية الإشراقية التي عرفت بدايتها مع ابن مسرة ومع تلميذه الرعيني، وهكذا فقد نقلـــنا بعـــض الآراء الفلســـفية لهذه المدرسة السنية من خلال "نونية" أبي الحسن بن المســـفر، وعرفنا بأن صاحبها وخطه الصوفي كانوا يستمدون فلسفتهم من النظريات الفيضـــية ومـــن الفلســـفات القائلة بالعقول والأفلاك والتي انتهت إلى الإيمان بوحدة الوجـــود والفـــناء وما إلى ذلك من النظريات والآراء الباطنية، وقد حاولت أن تلبس العقيدة الإسلامية هذه المفاهيم والنظريات الملفقة.

وإذا كان لكتاب "مقدمات المراشد" من حسنات فإن أعظم هذه الحسنات هو أنه ســـلط الضوء على آراء هذه المدرسة الباطنية السبتية، وتحدث عن أهم أفكارها وأبرز مـــدى خطورة توجهها الديني، وبين مدى وفرة القائلين بآرائها في المدينة البوغازية... يقـــول ابـــن خمير في معرض انتقاده لهذه المدرسة السبتية: «وأشر ما دهينا به في هذا الوقـــت المنكوب هؤلاء الدببة الأجلاف، فإنهم بهم أغمار وغوغاء غمار، فبينما رجل في حرفته وعلاجه ومهنته ممتحق بضيق المعيشة وكلف البطنة، إذ قرع مسمعه أن قوما انخلعـــوا الخلاعة من رق الأغلال وقشور الأعمال إلى أعلى المقامات والأحوال والحب والوصال، واتصفوا بالعظمة والجلال، والتحقوا بالإله -تعالى- لحوق وصول واتصال، ثم اتخـــذوا الوجود دولابا والناس دوابا يتحكمون في أموالهم ويمكرون بحالهم، لا يعثر عليهم الحكام ولا تقام عليهم الحدود، فعند ذلك يحلق رأسه ويلبس خيشه وينشد:

لعمرك ما العيش بالتأني # ولكن ألق دلوك في الدلاء

ثم يثـــب إليهم وثبة ذئب عتم أو ضبع قرم فما هي عنده إلا طفرة من محل الفرش إلى بطـــنان العـــرش... فإنا لله وإنا إليه راجعون.. ولولا الخروج عن المقصود لأسمعتك من

بعـــض مثالبهم الخسيسة، ولكن إذا أردت الشفا من سماعها فقد ألفت في ذلك كتابا على حياله سميته "الوصية"»[71].

يوضـــح هذا النص الخميري مدى التغلغل الذي مارسه ذلك الاتجاه الصوفي الغالي في البيـــئة السبتية، كما يصور كيف سلك شيوخ هذه الطريقة نهج التمويه على العامة لاســـتجلابهم إلى صفوفهم، كما يعكس انحطاط القائمين على الاتجاهات الصوفية على عهـــد ابن خمير، إذ أن عددا كبيرا منهم كان يتظاهر بين العامة بكونه من المخصوصين بالعلم اللدني والاتصال بالذات الإلهية، والحال أنهم كانوا جماعة من المرتزقة لا هم لهم إلا أكل أموال الناس بالباطل، وتحقيق الامتيازات على حساب البؤساء والمحرومين.

إن استفحال ظاهرة التصوف الباطني والتصوف الارتزاقي كانت من القوة بالمدينة بحيـــث دفعت مبحوثنا -كما قال- إلى تصنيف مؤلف كامل يفضح فيه هذا النوع من الصوفية، الذين شكلوا عائقا اجتماعيا ودينيا أمام بناء المجتمع، وتصحيح العقائد. وقد نـــبه ابـــن خمـــير إلى أن خطـــورة هذا الفكر الباطني ترجع إلى زعم أشياخه الوصول والاتصال بالذات الإلهية، أي أن تصوفهم قائم على اعتقاد الحلول والاتحاد بالله. ورغم أن الكـــثيرين مـــن متصـــوفة المغرب والمشرق السنيين قد أعلنوا بدورهم عن أقوال وشـــطحات تقـــترب في معانـــيها وأبعادها من هذه العقائد الغريبة (من بينهم الجنيد والبســـطامي وابـــن مشيش وأبو يعزى وغيرهم) إلا أن ابن خمير يقصد بانتقاداته تلك الأفكـــار الحلولـــية التي انبت عند أصحابها على أسس فلسفية غنوصية إشراقية، لأن أصـــحابها أعلـــنوا من خلال مبادئهم لحوقهم بالله «لحوق وصول واتصال، ثم اتخذوا الوجـــود دولابـــا والـــناس دوابا يتحكمون في أموالهم ويمكرون بحالهم لا يعثر عليهم الحكام ولا تقام عليهم الحدود»[72].

---

71 – المراشد، ص: 32.

72 – ن،م، و ص.

فـالخطورة في فكر هؤلاء هو أنهم تحللوا من الحدود الشرعية وأعلنوا أن مقامهم أعـلى مـن مقـام العامـة والخاصة المكلفين بقشور الدين، أما هم فقد سقط عنهم التكلـيف وارتفعـت عنهم الحدود لأنهم قد حققوا الاتصال الكامل بالإله ولحقوا به لحوق وصول واتصال.

هكذا يرى ابن خمير أن خطورة الاتجاه الباطني تتجلى بصورة أدق في ترفع أصحابه عـن قواعد الشريعة وتعاليهم عن الالتزام بالعبادات الإيمانية وزعمهم بأن هناك شرعا عاما، وآخر خاصا، فالعام للعامة والخاص للخاصة. والخاصة أو خاصة الخاصة هم أهل هـذه الطـريقة المتصلون بالإله. والشريعة ظاهر وباطن، يشترك العامة (بمن فيهم من الفقهـاء والمتكلمين وغيرهم من علماء الشريعة) في معرفة الظاهر، ويبقى علم الباطن من اختصاص أهل الله علماء الصوفية ورجال العلم اللدني.

ولا شك أن ابن خمير رغم تصوفه ورغم إيمانه بمنهج الصوفية السنيين، إلا أنه كان متشـبثا بقواعـد الشرع تشبثا كبيرا، وهذا ليس بغريب على رجل ينتمي إلى مدرسة صوفية سنية جعلت من فكر و توجيهات أبي القاسم القشيري موجها ومنظرا لها. لقد اعتـبر أبو القاسم هذا أن «الشريعة أمر بالتزام العبودية، والحقيقة مشاهدة الربوبية، وكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة، فأمرها غير مقبول، وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فأمـرها غـير محصول»[73]، و«الشريعة جاءت بتكليف من الخالق، والحقيقة إنباء عن تصـريف الحـق، فالشـريعة أن تعبده، والحقيقة أن تشهده، والشريعة قيام بما أمر، والحقيقة شهود لما قضى وقدر وأخفى وأظهر»[74].

---

73 – الرسـالة القشيرية، تح: معروف زريق وعلي عبد الحميد بلطه جي، ط: دار الجيل بيروت، (د.ت)، ص: 82.

74 – ن، م، ص: 83.

إن وســـيلة المعرفة عند الصوفية جميعا تقوم على الكشف والإلهام، أي أن المعرفة تصير بعد المجاهدة والرياضات الروحية منحة إلهية يفهم بها السالك جملة علوم تنكشف له، وقد عرفنا بأن الغزالي عبر عن هذا الكشف بالنور الذي يلقيه الله في قلب العارف، فـــيدرك بـــه أنوار العلم ويصل به إلى برد اليقين. فهل يتفق صوفية السنة مع صوفية الإشـــراق في تحديـــد وسيلة العلم باعتبار أن الإلهام وسيلة المعرفة عند صوفية السنة، وباعتـــبار أن أهل الباطن يؤمنون بأن الاتصال بالعقل الكلي يحقق للصوفي مرتبة العلم الكشـــفي الـــذي تظهر به الحقائق كلها ويصل العارف إلى مرحلة الاندماج الكامل بأجزاء وأشياء هذا الوجود؟

انـــتقد ابـــن خمـــير -باعتباره يمثل وجهة النظر السنية- المنهج الكشفي الباطني، وخصـــص لمناقشة ذلك فصولا طويلة من كتاب "المراشد"، فهو يعتبر الباطنية القائلين بالإلهـــام قوما لا خلاق لهم «فيقول أحدهم جعت وواصلت والتزمت قعر بيتي فألهمني الله معـــارف بأحديـــته ثلج بها صدري وأراحني من كد النظر في علم القشور (= علم الشـــريعة)... ويدعي أعلى مقامات المعرفة التي أشار إليها أرباب القلوب -رضي الله عـــنهم-، ويستشـــهد بمـــا جاء عنه عليه السلام: ﴿من أخلص لله أربعين صباحا..﴾ الحديث، فإذا طولب بالعبارات حاص عنها، ثم يقول: هي أعلى وأشرف من أن يفصح بهـــا. وأيضـــا: إن أفهامكم لا تصل إليها، فيموهون على العوام ليشتروا بها دنياهم بما يبيعون به آخرتهم»[75].

يـــرفض ابن خمير المنهج المعرفي للمتصوفة الباطنيين، ويعتبره منهجا متهافتا ومخادعا لا أساس علمي ولا شرعي له. فبالرغم من أن المعرفة تحصل للعارف من طريق المجاهدة والتعبد والوصال والتحنث فإن ذلك لا يكفي في نظر ابن خمير لإدراك مرتبة الكشف والإلهـــام (عـــلى مـــنهج صوفية السنة)، لأن التصوف مصدره شرعي، وأي تقدم في

75 – المراشد، ص: 14.

مقامات هذه التجربة لابد أن تنطلق من الشرع ومن العلوم الشرعية. ولا شك -يرى ابن خمير- أن من أغمض عينيه عن الشريعة مكتفيا بالمجاهدة الصوفية أو بتزكية النفس بمنأى عن الأخذ بتوجيهات الشرع في العبادات والمعاملات لا يصل إلى مرفأ الأمان، بل إنه يتيه بصاحبه ويزيغ به عن الهدي الإلهي ليسقط في وحل الحلول والشرك والغنوص.

لقد أنكر الباطنية والإشراقيون على العقل دوره في البحث والنظر والاستدلال، وبالتالي أصدروا حكمهم على الفقهاء والأصوليين والمتكلمين بأنهم جدليون بسطاء التفكير، ولذلك فهم متناقضون في أحكامهم، وقد خصص ابن سبعين جانبا مهما من كتاباته للرد على المتكلمين وخصوصا منهم الأشاعرة فوصف إمام الحرمين بأوصاف ساقطة وزعم أنه «إذا ذكر أبو جهل وهامان كان [الجويني] ثالث الرجلين، وذلك لأنه صمم على القول بمادية النفس، فعدل بذلك عن الحق وارتبط بالسخف الذي جعله بين عينيه وبين يديه»[76]، وخلص إلى أن الأشاعرة أظهروا عجزهم وأنهم عرفوا بعض الحقائق عن الوجود ولكنهم جهلوا الكثير، فإنهم في رأيه محرومون ضائعون تائهون[77]. وإذا كان هذا هو حال وموقع الأشاعرة في نظرية ابن سبعين الإشراقي فما بالك بحال وموقع غيرهم من الفرق الكلامية التي كانت أبعد الناس عن قبول الفكر والمنهج الصوفي، فضلا عن المدارس الفقهية والأصولية التي صنفها ابن سبعين مع الحسيين الذين لا يرقى فكرهم إلى المستوى النظري المجرد.

هكذا إذن وقف أتباع المدرسة المسرية موقفا عدائيا من الفكر الديني السني بمختلف مستوياته، واتهموا أتباعه بالتعصب والضحالة لأن مصدر معرفتهم لا يرقى إلى مستوى المنهج الباطني، فهم إما حسيون أو عقلانيون. والحق أن المعرفة لا يمكن أن

---

76 - أبو الوفا التفتازاني - ابن سبعين وفلسفته الصوفية، ص: 366.

77 - ن.م، ص: 264.

تؤخــذ إلا مــن مصــادرها الإلهية، وذلك لا يتأتى إلا للعارفين الذين اتصلوا بالحق فانكشــفت لهم الحقائق على وجوهها الصحيحة. أما العقل فلا دور له ولا أهمية لعمله لأنه سريع الانخداع ضعيف القدرات.

أحــس ابن خمير بخطورة هذا المنهج الإشراقي والباطني فبادر إلى مناقشة أصحابه ودحــض أقوالهم ومن هنا قام يعلن بأن: «أول ما يطلب به هؤلاء السفلة: ردهم على كــتاب الله تعالى فيما تضمن من الأمر بالنظر والاستدلال في العدد الذي تقدم ذكره [مــن الآيــات]، وما أثنى الله به على المتدبرين والمتفكرين والمعتبرين والمتوسمين، وما وعدهــم بــه مــن المــثوبات ورفع الدرجات، وما أوعد به تاركي النظر من النقم والعقوبــات، فلئن كانت الحقائق تحصل بالإلهام فلا فائدة في الحض على التدبر من الله تعالى، وأقل ما يلزم به هؤلاء الملاعين تعطيل كتاب الله والرد عليه»[78]. نعم إن المنهج الكشــفي الذي تقوم عليه الفلسفة الباطنية يعارض ثوابت الدين نفسه -كما يرى ابن خمــير- فإذا كان الكتاب المقدس يعطي للعقل كل هذه الحظوة والمكانة ويعتبره الأداة الأساســية لكسب المعرفة وتحقيق اليقين بالله فكيف يحق لأهل التصوف الغالي إنكار ما أثبته القرآن والطعن في منهج المتكلمين والأصوليين؟ لاشك أن ابن خمير يشير إلى تأثر أصــحاب هــذا الاتجــاه بأفكار دخيلة على الإسلام، والإشارة واضحة إلى الغنوص والإشراق والأفلاطونية المحدثة.

ومن جهة أخرى وجه ابن خمير سؤالا ملغوما للباطنيين يقول لهم فيه: «ما تقولون فــيمن يدعــي دعواكم من النصارى على الوجه الذي ذكرتم حرفا بحرف، ثم يقول: ألهمت فثلج قلبي بإزالته ثالث ثلاثة. فإن طالبته بالتفسير قال أنت عريض القفا، والأمر أعظم من أن يباح به لك، فيقع لهم البهت والتمانع عند ذلك»[79].

78 - المراشد، ص: 14.

79 - نفسه.

إنـــه لما كان الإلهام غير المستند إلى شرع أمرا غامضا لا ينضبط ولا يمكن الحكم على صدق أو عدم صدق المعارف المستفادة منه، فقد صار القول به قولا عائما، يجوز لأي اتجـاه وأي فريق وأي ملة أن تدعيه منهجا لمعرفتها ووسيلة لعلمها، وبالتالي يقع خلــط الحــق بالباطل وتصير كل المبادئ والمذاهب والعقائد مبررة مادام أن أدوات التقويم فيها مستعصية عن التحكم وبعيدة عن المنال.

إن قصـــارى مـــا يمكن أن يدعيه هؤلاء المتصوفة هو أن إلهامهم يصل إلى المعارف بطريقة بديهية، أي أن الله يكشف لهم من الحقائق والأشياء ما يجعل وصولهم إلى المعرفة حاصلا من غير بحث ولا نظر، فيصير الإلهام نوعا من العلم البديهي بيد أنه علم بديهي خـــاص -في نظــرهم-، لا يدركه إلا الخواص. ولذلك يحاول ابن خمير أن يرد عليهم ويـــبين زيف دعواهم فيقول: «نقول لهم: علم البداية ما يتساوى فيه العقلاء، ونحن ما علمـــنا مـــا ادعيتموه ولا ادعاه عاقل يحتاط على عقله. فإن قال [الباطني]: خرقته لي العادة بالمقدمات التي قدمت، قيل له: باطل، فإن هذه الدعوى تؤدي إلى غاية الكرامة، وقد أجمع المحققون أن الكرامة لا تثبت إلا بعد الاستقامة التي لا تحصل إلا بمقدمة العلم الذي لا يحصل إلا بالنظر والاستدلال»[80].

بهـــذا الـــنص يجيب ابن خمير عن جملة أسئلة تتوارد علينا ومن بينها السؤال الذي ختمنا به الفقرة السابقة، والمتعلق بحقيقة موقف ابن خمير من التصوف العام، فابن خمير يحدد لنا في هذا النص الطريق القويم الذي يضبط وسيلة ومنهج المعرفة الصحيح الذي ينبغي أن يعتقد لدى المتصوفة.

إن طـــريق المعرفة عنده يمكن أن يمر بواسطة الإلهام، أي أن الكشف الذي يزعمه صوفية الباطن قد يصير منهجا سائغا ومقبولا عند مدرسة التصوف السني، ولكن ذلك لا يـــتحقق -ضـــدا على ما قاله الباطنية- إلا في مستوى أخير من مستويات التدرج

---

80 - المراشد، ص: 14.

المعرفي، فطريق المعرفة يمر بمحطات وسائلية أخرى، والإلهام غايته أنه كرامة أي أن الله يخص به بعض أصفيائه وكبار العباد الذين يدينون بدينه الحق، وقد اتفق المحققون من صوفية السنة ومعهم ابن خمير والمحاسبي وغيرهما على أن الكرامات لا تتحقق للولي إلا بعد استقامته وتحقيقه لمقامات متقدمة في طريق التصوف، ولكن الاستقامة لا تحصل بدورها إلا إذا تقدمها العلم الذي وسيلته النظر والاستدلال (أي وسيلة وأداة العقل). فالإلهام لا يثبت عند صوفية السنة إلا بالعقل وقد سعى المحاسبي إلى تأسيس هذا المنهج منذ الزمن الأول للتصوف، فأكد على أهمية النص (=الشرع)، كما أكد على أهمية العقل وأكد أنهما أمران متلازمان في الأدبيات الصوفية، بالمقابل وجدنا صوفية الباطن (وحتى بعض المتصوفة المحسوبين على السنة) يتجاوزون هذين المستويين. ومن هنا فإن المنهج الذي دعا إليه المحاسبي ودافع عنه ابن خمير في "مراشده" يبقى أفضل سبيل لحفظ التصوف من الارتماء في أحضان الحلول والاتحاد وغيرها من دعاوي الباطنية والإشراق[81]. كما أنه معيار دقيق تم تأسيسه للحكم على سنية الاتجاهات الصوفية ومدارسها ولهذا تشبث به ابن خمير ودافع عنه.

إنه من خلال هذا المعيار نستطيع أن نقول بأن الإلهام كوسيلة معرفية وكأداة لكسب العلم مقبول في النسق الفكري والصوفي لابن خمير، ولكنه مرحلة متأخرة لا تتحقق عند العارف إلا بعد مراحل تسبقها، وأول هذه المراحل مرحلة النظر العقلي، فالإلهام يتأسس على العقل، والعقل هو الذي يؤيده ويجليه ويبحث عن مشروعيته. يقول ابن خمير: «إن ما ادعته الصوفية من أن العلوم اللدنيات التي يخلقها الله في القلب من غير واسطة ولا نظر بعد تصحيح العلم بالمعقولات وما يجب من المشروعات والدؤوب على صحة المعاملات، ولهم على إثباتها أدلة من الآي والأخبار -لسنا الآن

---

81 – راجع: حسين القوتلي – تقديم كتاب العقل وفهم القرآن للمحاسبي، ط: 3 دار الكندي للطباعة والنشر، 1982، ص: 84.

بصدد الكلام في تفاصيل إثباتها أو نفيها- وجملة الأمر أنها من المجوزات وأغلب الظن أنها من الواقعات بما تقتضيه ظواهر الأخبار والآيات»[82].

بهذا يكشف ابن خمير وبصورة واضحة عن قناعاته ومواقفه من الفكر والمنهج الصوفي، فهو يتبنى ما يدعيه الصوفية من الكرامات والإلهامات لأن لها أرضية وشواهد في الشرع تصححها، ولا يمكن لمؤمن -كيفما كان إيمانه- إلا أن يطأطئ الرأس أمام تلك الأخبار التوقيفية، وقد أثبت الواقع أن الكرامات حق، والكرامات إلهامات وكشوف ربانية يخص بها الله الصالحين من عباده، ولكن هذا لا يعني أنه يجب إقصاء العقل، ولا يصح نبذ العقل والمعقول كما فعل بعض الصوفية وكل الباطنية الذي دفعوا العقل إلى إقالة العقل وإبطال دوره، إن العقل هو سبيل الوصول إلى الإلهام وبدونه لا يتحقق نظر ولا استدلال، وبدون النظر لا تتم استقامة، وبدون استقامة لا يقع إلهام ولا كرامات.

انطلاقا من هذه الرؤية الخميرية للتصوف ومنهجه تعامل ابن خمير بقوة وبحزم مع فرق الباطنية ومع الإشراق بمختلف اتجاهاته فاندفع إلى مناقشة آراء الباطنية ودحض مزاعمهم، ولم يكتف بالإشارة إلى آرائهم العامة بل لقد ذهب يفصل مذاهبهم ويعدد أقوالهم. وعموما فإن ابن خمير يرى أن الباطنية صنفان: صنف معطل قرمطي يقول بقدم العالم ويجحد النبوات ثم يقول بالعقل الأول والثاني والمسوس والداعي والمحبس ...إلى غير ذلك من الأقوال التي أرجعها ابن خمير إلى مصدر مجوسي، ذلك أن «هؤلاء القوم قصدوا المجوسية المحضة لكنهم نكبوا عن ألفاظ المجوس في تسمية النور والظلمة ب"يزدان" و "أهرمن" لئلا يتفطن إليهم بله العوام، فسموها "عقلا" و"نفسا" وكذلك سائر الصابئة»[83].

---

82 - المراشد، ص: 99 – 100.

83- ن، م، ص: 21.

ويذكـــر ابن حمير أن الذي أسس للباطنية مذهبهم هو ميمون القداح الذي كان عـــبدا لجعفر بن محمد، وزعم أنه كان مجوسيا في أصله ، وكذلك قرمط الأكار حسب ما يذكره أصحاب المقالات.

أمـــا الصـــنف الثاني من الباطنية فيقول بحدث العالم والنبوات، إلا أنهم يسترون الحقـــائق بمناقضات من اعتقادات فاسدة أخذوها عن أقوام سابقين لا عقيدة ولا دين لهـــم، فيعـــتقد أتباعهم أنها من الدين، وأنها اللب المكنون والسر المصون، ولكنها في حقيقتها أقوال باطلة لا حجة لأصحابها عليها من عقل أو دين.

وهكذا مضى ابن حمير يعدد مبادئ فلسفة الصنف الأول فذكر أنهم يقولون بقدم العـــالم وتناسخ الأرواح وخروج العلوي محمد بن إسماعيل الذي يخرج في آخر الزمان وهـــو النبي والإله، والقيامة الكبرى إنما هي خروجه، فعندما يخرج يجدد أحوال العالم ويـــرفع التكاليف الشرعية ويبيح الممنوعات، ومجموع ما سيفعله هذا العلوي هو الجنة الـــتي وعـــد بها الأنبياء لا غيره، وعند ذاك يبرز سر القدر ومعنى الروح ومعنى العقل ...وغير ذلك من هذياناتهم. يقول ابن حمير: «لا يستحلها موسوس فكيف بعاقل»[84].

وقد أكد ابن حمير أن من فرق صوفية ستة فريق يعتقد هذه الاعتقادات ويؤمـــن بهـــا، لذلك اضطر إلى الخوض في الكشف عن خلفياتها الخطيرة، يقول: «ولولا حثالة من العوام المستجيبين لدعوتهم –على زعمهم– لكان أحرى أن لا يلتفت إليهم»[85].

وأمـــا النوع الثاني من الباطنية فهم –في نظر ابن حمير– القائلون بالألوهية المثبتون لهـــا، إلا أن إثـــباتهم لذلك لا يكون إلا في مرحلة أولى لأنهم لا يلبثون أن يثبتوا النبوة لأنفسهم ثم يدعون الإلهية بعد ذلك «فإن مذهبهم أن الأرواح التي اتصفوا بها فاضت عليهم من الله –تعالى– كما تفيض الشمس نورها على الأرض من غير أن ينقص منها

84- ن، م ، ص: 31.

85- نفسه.

شـــيء، وهـــذا هو مذهب الفلاسفة القائلين بالعلة والمعلول والعقل الفعال ...إلا أنهم يســـمونه واهب الصور، وهؤلاء يسمونه الله»[86]. وقد أوضح ابن خمير أن من الفرق الكلامية التي اعتقدت بهذه الاعتقادات فرق الكيسانية والمغيرية والمنصورية والجناحية والخطابية، وهم لا يعدون من فرق الإسلام لأنهم يؤمنون بالحلول، فهم في نظره كفرة، لأنهم يؤلهون أئمتهم. وقولهم بهذا يشبه قول النصارى في الأقانيم، بل إن ابن خمير يرى أن قولهـــم أنكـــى من قول النصارى من وجهين: «أحدهما أن النصارى ادعت انتقال الأحوال ...وهؤلاء ادعوا انتقال أبعاض الإله إلى أجسامهم، وسموها فيضا، والثاني: أن النصـــارى نسبت هذه الأقانيم لجسد عيسى فقط وهؤلاء ينسبونه للأئمة، ثم غلوا في التواقح حتى نسبوها إلى كل فرد قذر منهم...»[87].

وقـــد آمـــن هـــذا الفريق الباطني -كما يذكر ابن خمير- بأن النبوة من الأمور المكتســـبة، وهـــي حلية المبتدئين لا حلية الواصلين ، بمعنى أن الولاية أعظم من النبوة، فأين دعواهم من دعوى النصارى(؟!) -يقول ابن خمير-.

وقـــد أكد أبو الحسن السبتي بأن مدينته كانت تغص بفرق من هذا الاتجاه الباطني الخطـــير، موضـــحا أن المروجين لهذه المذاهب المنحرفة يجدون مجالا خصبا في الوسط الشـــعبي الجـــاهل، ولذلك تعين على العلماء بذل مجهود مضاعف لمقاومتهم ولتوعية العامة وتحذيرهم من الوقوع في أحابيل هذه الفرق المفسدة.

ولا شـــك أن مـــا سجله ابن خمير في هذه الأفكار والنصوص يعتبر شهادة غالية ومهمة من رجل متخصص في واقع الفكر الصوفي بمدينة سبتة بل والمغرب كله، فالحق أنـــه غطى بشهادته هاته جانبا متميزا من تاريخ الفكر الباطني والصوفي بالمغرب، ذلك أن الاعـــتقاد كـــان سائدا بأن بلاد الأندلس كانت المجال الأوحد لعمل وتفاعل تلك

86- ن، م، ص: 32.

87- نفسه.

الأفكـــار الغنوصية الهرمسية الباطنية دون بلاد المغرب، كما كان الاعتقاد مستقرا بأن الفكـــر الإسماعيلي -الذي أكد ابن خمير على خطورته واستشراء أفكاره ببلاده- كان قـــد انطفـــأ لهيبه وأن الصراع العقدي بين أهل السنة والإسماعيلية كان قد توقف قبل عصـــر ابـــن خمير، ولكن ما أشار إليه ابن خمير من تواجد لأشكال مختلفة وآراء مبطنة إسماعيلـــية يؤكـــد بأن مبحوثنا كان متتبعا لفكر هذه الطائفة، كما يؤكد بأن الفلسفة الإسماعيلـــية والـــتأثير الباطني لهاته المدرسة لم يكن قد توقف بعد، بل لقد كان عمله وكيده لا يزالان مستمرين، إذ كان الباطنية يسعون إلى استقطاب المغفلين والمسحوقين تعزيزا لصفوفهم وإحياء لطريقتهم ببلاد المغرب وبسبتة على الخصوص.

إن قـــارئ فكـــر ابن خمير سيلاحظ أن الرجل كان -و لا شك- عميق الدراسة مطلعـــا عـــلى أبعاد الاتجاهات الفكرية والعقدية لعصره، وقد تبين لنا كيف استشعر ولاحظ الارتباط الذي كان يقوم بين الفكر الشيعي الباطني والفكر الفلسفي الفيضي، كمـــا توصـــل بثاقـــب نظره إلى أن النظريات التي تقوم عليها الاتجاهات الإسماعيلية والباطنـــية والاتجاهات الفلسفية تأثرت بعضها ببعض إلى درجة الامتزاج. فهو عندما ينـــتقد الاتجـــاه الصوفي الباطني يربط بينه وبين الاتجاه الفلسفي الإشراقي الذي أثر في فلاســـفة الإســـلام بـــدءا بالكندي ومرورا بالفارابي وابن سينا وابن باجة وابن طفيل وغيرهم.

نعـــم إن ابـــن خمير وهو يواصل مواجهة هذا الاتجاه الباطني يحشر في مناقشته له الفلاسفة الإسلاميين معتبرا مصادرهم في الآراء الفلسفية التي نادوا بها مشتركة، إذ إن هذه الآراء تغترف من الغنوص والفلسفة الأفلوطينية ومن الباطن جملة وتفصيلا، ومن هنا فلا نستغرب عندما نجد ابن خمير يربط مناقشته للصوفية بمناقشته للفلاسفة، فنجده يتســـاءل مـــثلا عن نظرية الفيض إذ يقول للباطنية: هل فاضت الروح الربانية على أشباح الفلاسفة والمتصوفة من ذاته؟ أم من صفاته؟ أم من أحواله؟ أم من أفعاله؟

ثم يستوي الجواب فيبين بأنهم إن ادعوا الفيض من ذاته فهذا أمر مستحيل إذ لا يصح أن يفيض عن ذاته تعالى شيء لأن ذاته لا تتبعض، وإن زعموا بأن فيضها من الصفات لاستحال ذلك أيضا لتبعض الأعراض واستحالة انتقالها، فما بالك بالصفات الأزلية التي لا يجوز عليها التغير، فكيف الانتقال. أما إن قالوا إنها تفيض عن الأحوال فإن ذلك هو مذهب النصارى الذي أبطله علماء الكلام، ثم أخيرا إن ادعوا فيضها من الأفعال، قال ابن خمير: «قلنا فأضربوا عن لفظ التمويه بالفيض، وارجعوا إلى الخلق فقولوا: يخلق عوضا من أن يفيضوا»[88].

وبعد أن يستعرض ابن خمير مع هؤلاء المتصوفة جملة من الأدلة الكلامية التي ترد على آرائهم، ينتقل معهم للحديث عن الطريق الذي عرفوا به ربهم، فيسألهم إن كانوا يعلمون الله أولا؟ وبما أن الجواب سيكون بالإيجاب طبعا فإنه يسائلهم مرة أخرى عن الطريق الذي علموه به أبضرورة أم بدليل؟ فإن قالوا: بالضرورة، أنكر عليهم، لأن الضرورة مما يتساوى فيه العقلاء ونحن لا نعلم ربنا بضرورة. وإن ادعوا أنهم يعلمونه بدليل طولبوا بتقديمه. قال ابن خمير: «فلا يجدون إليه سبيلا سوى مجرد دعوى لقفوها من النصارى والقرمطية والفلاسفة وحكايات سطرها إخوان الصفا في "رسائلهم"، وابن سينا في "شفائه" وحكاية "حي بن يقظان"...»[89].

فانظر كيف جزم ابن خمير باستمداد الفكر الباطني من اتجاهات وفلسفات متعددة وأنها تخلط في مواقفها بين الآراء المسيحية والنظريات الأفلوطينية والفلسفة الإسماعيلية، وهذا بالفعل ما أكده جل الباحثين الذين تعمقوا في دراسة وبحث الفكر الباطني، وهذا بالفعل ما تبين لنا بدورنا أثناء حديثنا عن المدرسة المسرية وأهم آرائها وأفكارها.

---

88 – ص: 32.

89 – ص: 33.

أمـــا التأثير الهرمسي فقد أكده ابن خمير في الكثير من نصوص "مراشده"، ومن بين مـــا يؤكـــد تأثـــر الباطنية بالفكر الهرمسي عنده ما أشار إليه وهو يتحدث عن أعداء الكلام الذين ذهبوا إلى حث المسترشد على تعلم علومهم ونبذ علم التوحيد الصحيح، فقـــد ذكر ابن خمير أن من بين هؤلاء الخصوم جماعة طلبوا من المسترشد أن «ينظر في كتـــب الـــباطن والعلوم العالية -على زعمهم- فيستدل على القشور باللب المصون والســـر المكـــنون، ويعالج ذلك بالمجاهدة والجوع والخلوة والعزوف عن الدنيا وترك الأخلاق الذميمة والتحلي بالأخلاق الشريفة حتى تفيض عليه أنوار الربوبية وتتكشف لـــه أســـرار النبوة وينفلت طائر الروح من قفص الروح فيلتحق بالإله كما كان أول مرة، وهذه أقوال [يقول ابن خمير] غلاة الباطنية والقرمطية المتسترين بالتصوف»[90].

و لا شـــك أن ابن خمير يشير في هذا النص إلى صوفية سبتيين من أمثال أبي الحسن بـــن المسفر الذي عرفنا سابقا بأن الأثر الهرمسي واضح في فلسفته، لأنه يؤمن بالأصل الإلهي للروح وأن نزولها إلى الجسد إنما كان عقابا لها، ولكي تتحرر وتنعتق وترجع إلى الأصل فعلى الإنسان أن يجاهد ويكابد ويعرض نفسه للجوع وأنواع الرياضات، فإذا تم لهـــا ذلك التحقت بأصلها وتحققت لها النعمة الكبرى المتمثلة في الاتحاد بالله، وعند ذاك لا يرى العارف إلا الله في كل هذا الكون.

هـــذه إذن بعـــض الصـــور من مناقشات وردود ابن خمير على فلاسفة الإشراق الســـبتيين وغير السبتيين، وقد لاحظنا كيف كان ابن خمير حصيفا في مناقشته وكيف هـــدم أســـس مذهبهم النظرية لا سيما ما يتعلق بمنهج المعرفة، وقد اعتمد في مناقشاته عـــلى القواعـــد الدينـــية الشرعية وعلى الأسس الكلامية التي يوجهها مؤشر العقل ويضـــبطها موجـــه النص الديني. إن الفكر الصوفي الباطني كان اتجاها هداما للعقائد الإســـلامية ناخـــرا لجســـد الوحدة في البلاد، وقد توفرت من دواعي الوحدة في ظل

90 - نفسه.

الحكـــم الموحـــدي ومن أسباب التصحيح الفكري والديني في ظل إيديولوجية الدولة الجديـــدة وفي ظل الثقافة العقيدة التي دافعت عنها وسندها ما جعل ابن خمير يندفع إلى مواجهة هذا الخطر الداهم مواصلا لرسالة ابن العربي المعافري والقاضي عياض وقبلهما الحـــارث المحاسبي وكل الصوفية والمتسنين ممن جعلوا للشرع والعقل المكانة العظمى في مشروعهم وعقائدهم وفلسفاتهم.

وعـــلى هذا يكون ابن خمير قد بنى موقفه من التصوف على أسس واضحة، فهو ليس ضد التصوف بإطلاق بل لقد احتضن التصوف السني ودافع عنه، وناصر أرباب القلوب الذين ظلوا مع الشريعة واستمدوا منها، لأنه يعتقد أن الشرع هو الموصل إلى طـــريق التصوف الصحيح، به توزن المواقف وعلى أساسه تختبر استقامة الطريقة، و لا ســـبيل إلى هـــذا الطريق السليم إلا بالعقل الذي خص الله به الإنسان ورفعه عن بقية المخلوقات، فمن أهمل العقل وجافاه فقد تاه وشرد وبعد عن الصواب، لأن العقل هو المـــرحلة الأولى المؤســـسة للإلهام، ولأن التقوى (= الاستقامة) هي التي تهب العارف معـــارف لم يكـــن ليصلها بدون الفتح الإلهي، ولكن الاستقامة مرتبطة بدورها بالنظر والاستدلال على وجود البارئ تعالى ووحدانيته ومعرفة صفاته العلية وأسمائه الحسنى، ومن هنا كان الشرع والعقل عنصرين أساسيين في أي تجربة صوفية صادقة وصحيحة.

خاتمـــة

يعتــبر الدكتور عبد المجيد الصغير في دراسته للفلسفة الصوفية عند أحمد بن عجيبة أن هناك خصوصية ثقافية تميز التصوف المغربي بل الفكر الإسلامي المغربي عامة تتمثل في بلــورة المؤثرات الوافدة وصبغها بالطابع العام الذي يميز الفكر الإسلامي بالمغرب، كفكر يولي كبير الأهمية للالتزام الخلقي والتطبيق العملي، ويحرص أشد ما يكون على "الاقتصـــاد في الاعـــتقاد" ونهج مسلك يهدف إلى "تنزيل العلم" على مجاري العادات ويقصـــد الـــتفكير دائمـــا في إطـــار "الجماعة" بما يحفظ وحدتها ويقيم مسلكها عند الضـــرورة، وهـــذا في اعتقاده ما يبرر خصوصية التجربة المغربية في التصوف المتميزة نظـــريا برفض كل قول بالحلول أو وحدة الوجود أو إسقاط للتكاليف[1]. وقد عكست هذا الدراسة -التي ننتهي الآن من إنجازها- أن الخلاصات التي انتهى إليها الصغير في دراســـته لفكر متصوف متأخر هو أحمد بن عجيبة وجدت إرهاصاتها الأولى في مراحل مـــتقدمة من تطور الفكر الصوفي المغربي، وقد لاحظنا كيف برز نجم ابن خمير في تجربته الصـــوفية منذ القرن السابع الهجري، وكيف أنه بلور جملة المعطيات الموضوعية المجلية للخصوصـــية المحلـــية في نقده لمتصوفة عصره، كما سجلنا كيف شرح واقعه الفكري والديـــني وســـطر مـــنهجه في الحكم على كل عمل ينسب إلى حقل التجربة الروحية وتقييم كل منهج يحسب على السلوك الصوفي.

لقـــد كانت نظرة ابن خمير -انطلاقا من القراءة التي قدمناها لفكره- نظرة عالمة بحـــق أســـست للـــتجربة العملـــية التي عاشها في ميدان التصوف -ودعا الناس إلى الـــتزامها- أرضـــية شرعية اعتبرها عاصمة من الانزلاق إلى أحضان الشرود الديني، فوضـــع للتجربة سياجا ضابطا يرعى السالك ويمنعه من الانحراف، ولا غرو أن تكوينه

---

1 - التصوف كوعي وممارسة، ص: 207 208 .

الشرعي وتعمقه في العلوم الدينة واستفادته من التحول الفكري والثقافي الذي أحدثه الموحدون، كل هذا أسهم بحق في إنضاج نظرته وتدعيم مشروعه العلمي والروحي.

إن وقوف ابن خمير ضد الباطنية وضد الغنوص ومواجهته لكل الفلاسفة والصوفية القـــائلين بالفـــيض والعقول والمؤمنين بتأثير الأفلاك المنتهين إلى القول بوحدة الوجود والفناء لدليل ساطع على أن مدرسته النقدية كانت رائدة في تقويم الفكر الصوفي ببلاد المغرب، كيف لا وقد سبق ابن عجيبة وقبله الشيخ زروق وغيرهما بقرون طويلة.

لقـــد أثبت هذه الدراسة في مجملها أن الفكر الصوفي في المغرب والأندلس كان له حضـــور مـــنذ القرون الأولى، وقد تقوى هذا الحضور مع مرور الزمن وتغير الأحوال الاجتماعـــية والسياســـية، كما أنه عرف حالات قوة وضعف وصعود ونزول ارتباطا بالعوامل والأحوال السابقة، وقد تجلى لنا من خلال هذه الدراسة أن المغرب والأندلس عـــرفا في فـــترات تاريخهمـــا وجود زهاد وعبدة عاشوا تجربتهم الروحية بكل عفوية وتلقائية ولم يحتاجوا إلى فلسفة مواقفهم وممارساتهم الدينية، كما عرف كل منهما –أي المغـــرب والأندلس– اتجاهات صوفية صرفة ومدارس سلوكية متميزة قعدت لتجربتها وحاولت أن تبني منهجا وتنظيرا خاصا يضبط اختيارها ويوحد أتباعها.

وإلى جانـــب ذلـــك تميزت مدرسة الأندلس بظهور تصوف فلسفي خاص تمثل في المدرســـة المســـرية الباطنـــية التي انتشر أتباعها في عدة مناطق من البلاد ودخل بعض أتباعها في صراعات سياسية حتى مع السلطة الحاكمة، وقد عرفنا بأن المدرسة المسرية كانـــت مسؤولة بالدرجة الأولى عن تخريج دفعات الصوفية الإشراقيين من أمثال ابن عربي الحاتمي وابن سبعين وغيرهما ممن تناولنا أفكارهم بالدراسة سابقا.

ورغم انتقال بعض أفكار الباطنية إلى الضفة الأخرى وخصوصا إلى مدينة سبتة مع المســـفر وغـــيره، إلا أنـــنا نشير إلى أن التصوف المغربي حاول أن يحافظ على شرعيته الدينية وعلى عمليته وارتباطه بالواقع الديني النصي إلى حد بعيد... وهذا لا يعني أن

دراستنا انتهت إلى حكم قيمي بتأييد و وتصويب اختيارات الصوفية المغربية، كلا فذاك موضوع يحتاج إلى دراسة أعمق وبحث أرحب يتتبع كل أو جل المدارس والتجارب الصوفية في المغرب ويبحث في منهجها وآرائها ومقولاتها، وهو أمر لم يتحقق لدراستنا هذه التي أكدنا منذ البداية على تنزهها عن الخوض في إعطاء أحكام قيمية والاصطفاف إلى جانب أهل الطريقة أو إلى جانب المخالفين لهم، لأنها دراسة حاولت قراءة المعطيات العلمية والتاريخية من خلال نتاج معين وفي ضوء سياق ومادة ومعلومات خاصة.

المصادر والمراجع

العربية :

- ابن الأبار (محمد بن عبد الله القضاعي البلنسي)

1- التكملة لكتاب الصلة، ط: مدريد 1885، وط: محمد عزت العطار.

2- التكملة، نشر: عزت العطار ط: مطبعة السعادة، القاهرة 1375ه / 1956 م.

3 - الحلة السيراء، تح وتع: حسين مؤنس، ط: الشركة القومية للطباعة، والنشر القاهرة: 1963.

- بالنثيا (آنخيل جنثالث)

4 - تاريخ الفكر الأندلسي، تر: حسين مؤنس، ط: القاهرة: 1955.

- بدوي (عبد الرحمن)

5 - مؤلفات الغزالي، ط: 2، وكالة المطبوعات الكويت، 1977.

- البغدادي (أبو منصور عبد القادر بن طاهر)

6 - أصول الدين، ط: 2، دار الكتب العلمية، بيروت: 1981.

7 - الفرق بين الفرق، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط: المكتبة العصرية بيروت: 1990.

- البناهي (ابو الحسن)

8 - تاريخ قضاة الأندلس، تح :لجنة إحياء التراث العربي، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت: 1980.

- ابن تاويت (محمد الطنجي)

9 - مقدمة ترتيب المدارك، ط: الأوقاف، الطبعة الأولى (د - ت).

- التعارجي (العباس بن إبراهيم المراكشي)

10 - الإعلام بمن حل بمراكش وأغمات من الأعلام، تح: عبد الوهاب بن منصور، ط: المطبعة الملكية، الرباط: 1974.

- التفتازاني (أبوالوفاء الغنيمي)

11 - مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة القاهرة، 1979

- التليدي (عبد الله)

12 - المطرب في مشاهير أولياء المغرب، ط : طنجة، 1987

- التنبكتي (أبو العباس أحمد بابا)

13 - نــيل الابتهاج بتطريز الديباج، تح: عبد الحميد عبد الله الهرامة، ط: كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس: 1989.

- ابن تومرت (أبو عبد الله محمد المهدي)

14 - أعــز مـــا يطلب، تح: عمار طالبي، ط: المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر: 19

- الجابري (محمد عابد)

15 - بنية العقل العربي، ط: المركز الثقافي العربي، البيضاء: 1986.

16 - تكوين العقل العربي، ط: المركز الثقافي العربي، البيضاء: 1987.

17 - نحن والتراث، ط: 5 المركز الثقافي العربي، البيضاء: 1986.

- ابن الجوزي (جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن البغدادي)

18 - تلبيس إبليس، ط: دار الكتب العلمية، بيروت: (د - ت).

- حجي (أحمد)

19 - الزاوية الدلائية، ط:المطبعة الوطنية، الرباط، 1964.

- حركات (إبراهيم)

20 - المغرب عبر التاريخ ،ط: دار السلمي، البيضاء: 1965.

- ابن حزم (أبو محمد علي بن احمد)

21 - الفصـــل في الملل والأهواء والنحل، تح: محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، ط: دار الجيل، بيروت: 1985.

- حلمي (محمد مصطفى)

22 - الحـــياة الروحـــية في الإسلام، ط: الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1984.

- الحميدي (أبو عبد الله محمد فتوح)

23 - جـــذوة المقتـــبس فـــي ذكر ولاة الأندلس، تح: روحية عبد الرحمن السويفي، ط: دار الكتب العلمية، بيروت: 1997.

- ابن حوقل (أبو القاسم محمد بن علي البغدادي)

24 - صورة الأرض، ط: دار مكتبة الحياة، بيروت: (د - ت).

- الخطيب (إسماعيل)

25 - الحــركة العلمية في سبتة خلال القرن السابع، ط: 1 مطبعة النور، تطوان:1986

- ابن الخطيب (لسان الدين محمد بن عبد الله)

26 - الإحاطــة في أخبار غرناطة، تح: محمد عبد الله عنان، ط: الشركة المصرية للطباعة والنشر، القاهرة: 1977.

27 - أعمــال الأعلام، تح: أحمد مختار العبادي، ومحمد إبراهيم الكتاني، ط: دار الكتاب العربي، البيضاء 1964.

- ابن خلدون (أبو زيد عبد الرحمن بن محمد)

28 - المقدمــة، تــح: علي عبد الواحد وافي، ط: دار النهضة – القاهرة: 1401هـ.

- ابن خلكان (أبو العباس أحمد بن محمد شمس الدين)

29 - وفيات الأعيان، تح: إحسان عباس، ط: دار صادر، بيروت: 1972.

- ابن خمير (أبو الحسن السبتي)

30 - مقدمــات المراشد إلى قواعد العقائد، مخطوطة القرويين، رقم:719 (ضمن مجموع من ص : 1 / ب إلى ص : 53 / ب).

31 - تــنزيه الأنبــياء عما نسب إليهم حثالة الأغبياء، تح: محمد رضوان الداية، ط: دار الفكر، بيروت – دمشق 1990م.

- داود (محمد)

32- تاريخ تطوان، ط: 2، مطبعة مكتبة كريماديس، تطوان: (د – ت).

- الرعيني (أبي الحسن علي الإشبيلي)

33 - الــبرنامج، تــح: إبراهــيم شبوح، ط: مديرية إحياء التراث القديم، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق: 1962.

- ابن رشيد (أبو عبد الله محمد بن عمر السبتي)

34 - إفادة النصيح في التعريف بسند الجامع الصحيح، تح: محمد الحبيب بلخوجة، تونس: 1974.

35 - مــلء العيبة بما جمع من طول الغيبة، تح: محمد الحبيب بلخوجة، ط: الدار التونسية للنشر، تونس: 1982.

- ابن الزبير (أبو جعفر أحمد بن إبراهيم)
36 - صلة الصلة، تح: ليفي بروفنصال، ط: المطبعة الاقتصادية، الرباط: 1973.
- الزركلي (خير الدين)
37 - الأعلام، ط: دار العلم للملايين، بيروت: 1986.
- ابن الزيات التادلي (أبو يعقوب يوسف بن يحيى)
38 - التشوف إلى رجال التصوف، تح: أحمد التوفيق، ط: مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء: 1984.
- بنسباع (مصطفى)
39 - السلطة بين التسنن والتشيع والتصوف ما بين عصري المرابطين والموحدين، ط:1، مطابع الشويخ، تطوان: 1999.
- سوفيلي (جان)
40 - التصوف والمتصوفة، تر:عبد القادر قنيني، ط: دار إفريقيا، البيضاء/ بيروت: 1999.
- ابن الشعار (كمال الدين أبو البركات)
41 - قلائد الجمان في فرائد شعراء الزمان، مخطوطة السليمانية، إستانبول، رقم: 328، النشرة المصورة لفؤاد سزكين، المانيا: 1990.
- شقور (عبد السلام)
42 - القاضي عياض الأديب – الأدب في ظل المرابطين، ط: مطبعة دار الأمل، طنجة: 1983.
- الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم)
43 - الملل والنحل ، تح :عبد العزيز الوكيل، ط: دار الفكر ، بيروت: (د-ت).
- صاعد الأندلسي (أبو القاسم بن أحمد)
44 - طبقات الأمم ، ط : مطبعة السعادة، القاهرة: (د - ت).
- الضبي (أحمد بن يحيى بن أحمد بن عميرة)
45 - بغية الملتمس في تاريخ رجال الأندلس ، ط : مدريد: 1884.

- ابن عبد الملك (أبو عبد الله محمد الأنصاري الأوسي)
46 - الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، تح : إحسان عباس، م :1، ق:5، ط:دار الثقافة، بيروت: (د - ت).
- ابن عجيبة (أحمد)
47 - كتاب أزهار البستان في طبقات الأعيان، مخطوطة محمد بوخبزة الخاصة.
- ابن عذاري (أبو العباس أحمد بن محمد المراكشي)
48 - البيان المغرب، تح: م. ج. س.كولان، و إ.ليفي بروفنسال، ط: دار الثقافة، بيروت: (د - ت).
- ابن عربي (محمد بن علي الحاتمي محيي الدين)
49 - الفتوحات المكية، ط: دار صادر بيروت (د- ت).
- عياض (القاضي أبو الفضل)
50 - ترتيب المدارك، تح: مجموعة من الباحثين، ط: الأوقاف، فضالة، المحمدية: 1982.
51 - الشفا بتعريف حقوق المصطفى، تح: كمال بسيوني زغلول، ط: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت: 1995.
52 - الغنية، تح: ماهر زهير حداد، ط: دار الغرب الإسلامي، بيروت: 1982.
- عياض (أبو عبد الله محمد الابن)
54 - التعريف بالقاضي عياض - تح: محمد بن شريفة، ط: 2 فضالة المحمدية: 1982 (الأوقاف).
- الغبريني (أبو العباس أحمد بن محمد)
55 - عنوان الدراية، تح: عادل نويهض، ط: 1 منشورات لجنة التأليف والترجمة والنشر، بيروت: 1969.
- الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد حجة الإسلام)
56 - الإحياء (كتاب الحلال والحرام)، تق: رضوان السيد، ط: 1، بيروت: 1983.
57 - المنقذ من الضلال، ط: دار العلم للملايين (د- ت).

- غلاب (محمد)
58 - المعـرفة عـند محـي الديـن بن عربي، ط: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1969.
- ابن الفرضي (عبد الله بن محمد)
59 - تـاريخ العلمـاء والرواة للعلم بالأندلس، ط: مكتبة المثنى ومكتبة الخانجي، القاهرة: 1954.
- فروخ (عمر)
60 - تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، ط: 2 دار العلم للملايين، بيروت: 198
- القشيري (عبد الكريم)
61 - الرسالة القشيرية، تح : معروف زريق وعلي عبد الحميد بلطه جي، ط: دار الجيل بيروت، (د.ت).
- القصري (أبو محمد عبد الجليل بن موسى)
62 - شـعب الإيمـان: تح: سيد كسروي حسن، ط :دار الكتب العلمية، بيروت: 1995
- القوتلي (حسين)
63 - مقدمـة كـتاب: العقـل وفهم القرآن للمحاسبي، ط: 3 دار الكندي للطباعة والنشر، 1982.
- الكتاني (محمد بن جعفر)
64 - سـلوة الأنفـاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس، ط: حجرية، فاس:1316 هـ.
- كسروي (حسن سيد)
65 - مقدمـة تحقـيق شـعب الإيمان للقصري، ط: دار الكتب العلمية، بيروت: 1995.
- كنون (عبد الله)
66 - تقديـم ودراسـة لتحقيق كتاب "الحلة السيراء لابن الأبار" من عمل عبد الله الطباع، ط: دار النشر للجامعيين، بيروت: 1962.

- **لحمنات (عبد الجليل)**
67 ـ التصـــوف المغربـــي في القرن السادس الهجري ـ مقدمة لدراسة تـــاريخ التصـــوف المغربي (رسالة لنيل د.د.ع من كلية الآداب بالرباط، لازالت مرقونة) 1989 - 1990.
- **المراكشي (عبد الواحد)**
68 - المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ضبط وتصحيح وتعليق: محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي، ط: 7 دار الكتاب، البيضاء: 1978.
- **ابن مشيش (عبد السلام)**
69 - الصلاة المشيشية، عن مختارات من فن المديح والسماع، منشورات جمعـــية أهل طنجة لفني المديح والسماع، ط : مطبعة فضالة، المحمدية: 1997.
- **مفتاح (محمد)**
70 - الخطاب الصوفي، مقاربة وظيفية، ط: 1 مكتبة الرشاد: 1997.
- **المهدلي (محمد عقيل بن علي)**
71 ـ دراسة في التصوف الفلسفي، ط :دار الحديث، القاهرة: 1993.
- **الناصري (أبو العباس أحمد بن خالد السلاوي شهاب الدين)**
72 - الاستقصـــا لأخـــبار المغرب الأقصى، ط : دار الكتاب، البيضاء: 1954.
- **النشار (علي سامي)**
73 - نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ط: دار المعارف، القاهرة: 1977.
- **يفوت (سالم)**
74 - ابـــن حزم والفكر الفلسفي في الأندلس، ط: المركز الثقافي العربي، البيضاء: 1986.
- **الوزاد (محمد)**
75 - نشـــأة الفكر الفلسفي في الأندلس، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا من كلية الآداب بالرباط سنة: 1979-1980.

المجلات والدوريات :

- **الإلغي (رضا الله إبراهيم)**

76 ـ عـياض بين سبعة رجال، مجلة دعوة الحق، ع :3، س: 22، رجب 1401 هـ/ ماي 1981 م

- **ابن تاويت (الطنجي)**

77 - سبتة المسلمة (المناهل: 22)

- **توفيق (أحمد)**

78 ـ مـن رباط شاكر إلى رباط آسفي (ضمن كتاب: أبو محمد صالح، المناقـب والـتاريخ) مطـبوعات: ك.أ.ع.إ.الـرباط بالاشـتراك مـع: (م.ب.آسفي، ط: دار النشر العربي 1990)

- الشادلي (عبد اللطيف)

79 - أبـو محمـد صالح بن ينصارن الماجري (ضمن كتاب: أبو محمد صـالح، المناقـب والتاريخ) مطبوعات: ك.أ.ع.إ.الرباط بالاشتراك مع: (م.ب.آسفي، ط: دار النشر العربي 1990).

- **الصغير (عبد المجيد)**

80 - البعد السياسي في نقد القاضي ابن العربي لتصوف الغزالي (ضمن: أبـو حامد الغزالي دراسات في فكره وعصره وتأثيره)، منشورات كلية الآداب بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 9، سنة 1988.

- **القبلي (محمد)**

81 - رمز الإحياء وقضية الحكم في المغرب الوسيط ـ الخطاطة العامة، أرضية الاختلاف (ضمن :أبو حامد الغزالي، دراسات في فكره وعصره وتأثيره) منشورات كلية الآداب بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم: 9، سنة 1988.

- **كنون (عبد الله)**

82 - أبـو الحسـن بن المسفر فيلسوف سبتي من عهد الموحدين (مجلة المناهل ـ ع: 22).

- **مكي (محمود علي)**

83 ـ التصوف الأندلس مبادئه وأصوله، دراسة بمجلة " دعوة الحق"، ع: 8- 9، س: 5، ذو الحجة - المحرم، 1382 هـ / ماي - يونيوه 1962م.

84 – التشيع في الأندلس – صحيفة المعهد المصري للدراسات الإسلامية في مدريد، المجلد الثاني، 1373هـ / 1654م، العددان: 1 – 2.

– **المنوني (محمد)**

85 ـ إحياء علوم الدين في منظور الغرب الإسلامي أيام المرابطين والموحدين (دراسة ضمن كتاب أبو حامد الغزالي دراسة في فكره وعصره وتأثيره. م.س)، رقم 9 ،سنة 1988.

– **الوزاد (محمد)**

86 ـ الملامح العامة لشخصية ابن مسرة وآرائه ـ مجلة كلية الآداب بفاس، ع: 6، س: 1982 – 1983.

الأجنبية

- LAROUI Abdellah

87- Les Origines Sociales et Culturelles du Nationalisme Marocain (1830-1912), Paris 1967.

88- L'histoire du Maghreb, un Essai de Synthèse, Maspeo, Paris, 1976

- ASIN PALACIOS Miguel

89- Ibn Massarra y su Escuela: Origines de la Filosofia Hispano Musulmana, Madrid, 1914.

- BEL Alfred

90- Coup d'œil sur l'Islam en Bérbèrie. Extrait de la Revue de l'Histoire des Religions. Janvier – Février, n° 75, Paris, 1917.

91- Histoire d'un Saint Musulman actuellement à Meknés. R.H.R. n° 76, 1917.

- BELLAIRE - E . Michaux

92- Essai sur l'Histoire des Confréries, Hespéris, N° 1, 1921, 2 trimestre.

- BERQUE Jacques

93- Quelques Problèmes de l'Islam Maghrébin, Archives de Sociologie des Religions, C.N.R.S., N° 3, 1957.

- VALDIVIO VALOR Jose

94- Don Miguel Asin Palacios, Mistica Cristiana y Mistica Musulmana, Ediciones Hiperion, Madrid, 1992

الفهـــــــرس

دار المصري للطباعة
ت، ٧٢٤١٧٨٦ - ٠١٢٣٧٤٩٤٧٥